

Volni Luiz Pagani Junior

**COMO ENTENDER O BRASIL DE MODO NOVO?
O DEBATE DA MODERNIDADE BRASILEIRA
EM JESSÉ SOUZA**

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido ao Curso de Graduação em
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Santa Catarina para a
obtenção do Grau de Bacharel em
Ciências Sociais

Orientador:
Prof. Dr. Jacques Mick

Florianópolis, SC
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pagani Junior, Volni Luiz

Como entender o Brasil de modo novo? : O debate da
modernidade brasileira em Jessé Souza / Volni Luiz Pagani
Junior ; orientador, Jacques Mick - Florianópolis, SC, 2015.
143 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Pensamento social brasileiro.
3. Modernidade brasileira. 4. Desigualdade de classes. 5.
Jessé Souza. I. Mick, Jacques. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Volni Luiz Pagani Junior

**COMO ENTENDER O BRASIL DE MODO NOVO?
O DEBATE DA MODERNIDADE BRASILEIRA
EM JESSÉ SOUZA**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais, e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 24 de novembro de 2015.

Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Jacques Mick, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Erni José Seibel, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Amurabi Pereira Oliveira, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, fundamentais em todo esse processo, que sempre colaboraram, incentivaram e concederam o privilégio de estudar. Ao professor Jacques Mick por todo apoio e dedicação para com este trabalho. A todos os colegas estudantes de ciências sociais, professores e servidores que tornaram maravilhosa minha experiência de graduação na Universidade Federal de Santa Catarina. Gostaria, com isso, de reiterar a importância da universidade pública, gratuita e de qualidade. E agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

Esse trabalho resgata as concepções e categorias que Jessé Souza mobiliza para construir uma interpretação alternativa a que o autor classifica enquanto interpretação hegemônica da modernidade brasileira, e também discute a origem, reprodução e invisibilidade da desigualdade social brasileira. No primeiro capítulo, resgataremos as críticas de Jessé Souza a expoentes do pensamento social brasileiro, em especial os que o autor classifica enquanto teóricos da “sociologia da inautenticidade”, focando nas críticas aos conceitos que estes autores mobilizam e na percepção que aferem sobre a temática da modernidade brasileira. No segundo capítulo, o objetivo é trazer a interpretação de Jessé Souza acerca do processo de modernização brasileiro, suas especificidades e respectivas consequências para o país. No terceiro capítulo, trabalharemos com as categorias que o autor desenvolve para pensar a modernidade brasileira e sua proposta de paradigma alternativo ao paradigma hegemônico. Por último, no capítulo quatro, nosso foco é discutir classe, conceito que o autor julga engessado por perspectivas “economicistas”, e racismo de classe, conceito que o autor utiliza para descrever as relações sociais na modernidade periférica.

Palavras-chave: Brasil; Pensamento Social Brasileiro; Modernidade Brasileira; Modernidade Periférica; Desigualdade de Classes; Jessé Souza.

ABSTRACT

This work rescues the conceptions and categories that Jessé Souza mobilizes to build an alternative interpretation to what the author classifies as hegemonic interpretation of Brazilian modernity, and also discusses the origin, reproduction and invisibility of Brazilian social inequality. In the first chapter, we will resume the criticism by Jessé Souza to exponents of Brazilian social thought, especially those that the author classifies as theoreticians of the “sociology of inauthenticity”, focusing on criticism of the concepts that these authors mobilize and the perception they hold about the issue of Brazilian modernity. In the second chapter, the goal is to bring the interpretation of Jessé Souza about the process of Brazilian modernization, its specificities and consequences for the country. In the third chapter, we will work with the categories that the author develops to think the Brazilian modernity, and his alternative paradigm proposition to the hegemonic paradigm. Finally, in chapter four, our focus is to discuss “class”, concept that the author considers restricted by “economistic” perspectives, and “class racism”, a concept the author mobilizes to describe social relations in peripheral modernity.

Keywords: Brazil; Brazilian Social Thought; Brazilian Modernity; Peripheral Modernity; Class Inequality; Jessé Souza.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – DA SOCIOLOGIA DA INAUTENTICIDADE À CRÍTICA AO PENSAMENTO HEGEMÔNICO.....	21
CAPÍTULO 2 – A SELETIVIDADE E ESPECIFICIDADE DO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO BRASILEIRO NA CONCEPÇÃO DE JESSÉ SOUZA	55
CAPÍTULO 3 – A DESIGUALDADE NA MODERNIDADE PERIFÉRICA E A ALTERNATIVA À TEORIA EMOCIONAL DA AÇÃO	79
CAPÍTULO 4 – CLASSE E RACISMO DE CLASSE	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

INTRODUÇÃO

Busquei, neste trabalho de conclusão de curso, tratar de um dos temas mais controversos do pensamento social brasileiro, a partir de um autor contemporâneo, que julgo interessante, necessário e fundamental para a atualidade da sociologia brasileira contemporânea. Ele investiga a obra de Jessé Souza, em especial suas críticas e contribuições ao tema da modernidade brasileira, definida pelo autor enquanto “modernidade periférica”. Nesta investigação bibliográfica acerca da modernidade brasileira na obra de Jessé Souza, o que nos interessa é levantar e trazer as categorias e conceitos sociológicos que o autor mobiliza a fim de construir seu debate sobre o tema. Debate este que transita confusamente no pensamento social brasileiro por diversas categorias e concepções diferentes - e por vezes até contraditórias - de modernidade.

Jessé Souza é natural de Natal/RN, formado em direito (1981) e mestre em sociologia pela Universidade de Brasília (UNB/1985), doutor em sociologia pela universidade alemã *Karl Ruprecht Universität Heidelberg* (1991) e pós-doutor em psicologia e psicanálise na universidade norte-americana *New School for Social Research* de Nova York. Autor e organizador de 23 livros, grande parte na temática de pensamento social brasileiro e desigualdade de classes no Brasil Contemporâneo, foi professor da Universidade Federal Fluminense (UFF/RJ), dentre outras universidades, e neste ano de 2015 assumiu o cargo de presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA).

Pela sua trajetória, número de publicações e contundência nas críticas a categorias e autores clássicos e consagrados do pensamento social brasileiro - bem como o diálogo com autores contemporâneos - é um dos principais expoentes da sociologia no país na atualidade. Nesta pesquisa, utilizaremos as publicações mais recentes do autor, em especial os livros lançados a partir de 2000. Quatro temáticas interligadas relacionadas ao debate sobre a modernidade brasileira interessam a este trabalho e serão aqui contempladas. No primeiro capítulo, resgataremos as críticas de Jessé Souza a expoentes do pensamento social brasileiro, em especial os que o autor classifica enquanto teóricos da “sociologia da inautenticidade”, focando nas críticas aos conceitos que estes autores mobilizam e na percepção que aferem sobre a temática da modernidade brasileira. No segundo capítulo, o objetivo é trazer a interpretação de Jessé Souza acerca do processo de modernização brasileiro, suas especificidades e respectivas consequências para o país. No terceiro capítulo, trabalharemos com as

categorias que o autor desenvolve para pensar a modernidade brasileira e sua proposta de paradigma alternativo ao paradigma hegemônico. Por último, no capítulo quatro, nosso foco é discutir classe, conceito que o autor julga engessado por perspectivas “economicistas”, e racismo de classe, conceito que o autor utiliza para descrever as relações sociais na modernidade periférica.

Contra uma espécie de “consenso ortodoxo” representado pelo que Jessé chama de “teoria hegemônica” do pensamento social brasileiro dirige-se o vigor de sua obra, que tem na teoria da modernidade brasileira um de seus aspectos mais centrais. A crítica basicamente dirige-se a uma visão estereotipada do país, onde todos os nossos problemas e mazelas sociais seriam em última instância reflexos da permanência de traços pré-modernos no Brasil Contemporâneo, o que, segundo o autor, apenas distorce e prejudica o debate sobre a invisibilidade ou naturalização da desigualdade social, outra das grandes questões em Jessé. Como opera de forma bem sucedida a “ideologia espontânea do capitalismo” em modernidades periféricas marcadas por processos de modernização excludentes, nos quais as contradições e desigualdades sociais saltam aos olhos? A categoria da modernidade periférica brasileira envolve esta questão, que busca transparecer tanto a gênese do processo de formação de uma “ralé estrutural” e sua reprodução ao longo do tempo, bem como as formas específicas de dominação impessoal que as classes e instituições da modernidade logram desenvolver na periferia do capitalismo, em especial no Brasil, a partir da naturalização e legitimação da abismal desigualdade de classes.

Um dos pontos bastante explorado por Jessé Souza e que me motiva a pesquisar melhor as categorias que descrevem a modernidade brasileira refere-se à fragilidade teórica com que estas vêm sendo importadas e trabalhadas pela sociologia brasileira, de forma que cabe a nós um amplo esforço de desnaturalização dos conceitos, levando em conta os problemas inerentes às narrativas da modernidade, marcadas por universalismos, teorias de longo alcance, mitologização ou supressão das alteridades e pressupostos eurocêntricos. Nesse ponto reside a importância dos debates referentes à categoria de moderno, pois estes são, sobretudo, fundamentos filosóficos, e como tais dispõem de diversas outras categorias que orbitam ao seu redor, categorias estas que só podem ser plausíveis não sendo anacrônicas caso estejam em correlação ao fundamento filosófico do qual emergem. Na sociologia esse fundamento é o da sociedade contemporânea e capitalista enquanto sociedade moderna; isto é o que nos permite falar em classes e não em estamentos, por exemplo. Contudo, certas vertentes importantes do

pensamento social brasileiro insistem que o Brasil não é totalmente moderno, ou que a modernidade no Brasil não se consolida a partir da ruptura com a sociedade tradicional. Essa é uma tensão constante nos debates das ciências sociais do país, que também buscaremos trazer para este trabalho.

As críticas de Jessé Souza apontam que a teoria hegemônica, com os conceitos de personalismo e patrimonialismo, mobilizam um léxico pré-moderno pra falar de um país capitalista. Da mesma forma, devemos nos perguntar, lendo Jessé, se o léxico da modernidade é suficiente para descrever uma modernidade supostamente tão ambivalente quanto à brasileira. Caso continuarmos insatisfeitos, temos ainda o arcabouço teórico oferecido pela teoria da pós-modernidade, para o qual segundo seus expoentes, o Brasil seria um laboratório exemplar.

Antes de adentrar propriamente à pesquisa, gostaria de aproveitar essa introdução para uma breve discussão acerca da maneira como penso as questões e desafios colocados a nossa geração de sociólogos em relação ao pensamento social brasileiro. Pensarmos-nos enquanto intelectuais é pensar sobre a relação de poder que assumimos enquanto cientistas sociais, partindo da prerrogativa de que a sociologia é um esporte de combate.

Parece-me que o que nos marca é que somos frutos de uma “transição paradigmática” em curso, iniciada principalmente com o pós-estruturalismo. Acredito que fazer a reflexão sobre o Brasil em conjunção a essa transição paradigmática é um dos principais desafios da nossa geração. Por isso insisto tanto no tema da modernidade, pós-modernidade ou modernidade radicalizada: penso que um dos desafios da nossa geração é buscar entender e encerrar o chamado “dilema da modernidade brasileira”, temática que acompanha a trajetória do pensamento social brasileiro, que se refere à questão de “qual o status da modernidade no Brasil? Existiria uma modernidade brasileira?” (TAVOLARO: 2005). Apenas com categorias sólidas, que nos possibilitem interpretar devidamente o caráter da modernidade que aqui se desenvolveu, poderemos entender em que medidas as mudanças e reconfigurações da modernidade afetam a sociedade brasileira. Para isso, Jessé Souza é um autor-chave.

Passaremos o século XXI insistindo na problemática do século passado, quando um dos debates principais foi em torno do caráter da modernidade brasileira? Penso que minha geração deve lidar com um arcabouço teórico mais sofisticado, em conjunção com a transição paradigmática da sociologia, através de conceitos como pós-modernidade, modernidade radicalizada, alta modernidade. Todos esses

conceitos necessitam se estabelecer sobre uma teorização sólida da modernidade brasileira, ou então estão fadados à fragilidade conceitual, já que, sem isto, se isentam de explicar como ocorre a transição paradigmática no Brasil e em que medidas as reconfigurações da modernidade nos afetam. A teoria do Brasil pós-moderno, por exemplo, até onde conheço não se foca em explicar como ocorre a passagem da modernidade para pós-modernidade no Brasil. Estas brechas ainda estão para se resolver, e a meu ver são desafios que se apresentam a nossa geração. Conforme afirma Jessé Souza na introdução de “Os Batalhadores Brasileiros”:

Perceber mudanças sociais, políticas e econômicas profundas, no contexto de uma época em transição, é o maior desafio do pensamento crítico. Isso acontece porque as categorias e os conceitos que todo nós nos acostumamos a usar, para pensar um mundo que se transforma tão rapidamente, não o explicam mais. Ao mesmo tempo, não temos ainda os conceitos e as ideias novas necessárias para pensar o realmente “novo” nesse mundo em ebulição. Esse fato fica sobejamente claro quando falamos, por exemplo, no mundo do “neoliberalismo”, seja do ponto de vista de seus defensores, seja por parte dos seus críticos. O observador atento certamente percebe que todos falam como se o mundo inteiro tivesse se modificado sob uma nova “lei social” que constrangesse a todos. Mas o que ninguém diz é o “como”, exatamente, o mundo teria se modificado. (SOUZA, 2012, p.19)

Em um primeiro momento, um dos possíveis impactos da teoria de Jessé no campo sociológico brasileiro - se pudermos em alguma medida concordar com seu raciocínio - é causar certa crise paradigmática da sociologia brasileira, consequência direta do desmantelamento de uma espécie de “consenso ortodoxo” (em torno de certas categorias). O que fica com a desmobilização de categorias centrais, como as de personalismo e patrimonialismo? Ou seja, quais categorias seriam então mais adequadas para interpretar o Brasil moderno? Tentaremos demonstrar como Jessé Souza busca responder a esta pergunta, mas independente de concordamos ou não se ele teve êxito na tarefa, acredito que permanece sendo uma questão em aberto, certamente terreno fértil para deixarmos fluir a nossa “imaginação

sociológica”. O professor Jacques Mick pergunta, em uma de suas aulas, em que medida é necessário desenvolver um novo léxico sociológico para pensar o país? Penso que a obra de Jessé Souza intensifica ainda mais a importância de refletir sobre essa questão, e concordo com a necessidade de desenvolver um léxico conceitual capaz de descrever de modo mais refinado o Brasil Contemporâneo, que dialogue com os conceitos formulados no exterior, mas que também atente para as supostas especificidades da realidade social brasileira. Penso que um dos desafios que está à nossa frente é pensar algo que poderíamos a princípio chamar de “sociologia antropofágica”, que se refere justamente a este exercício de apropriação, criação e ressignificação de conceitos adaptados à realidade brasileira. Como veremos, Jessé Souza faz esse exercício em relação à categoria de *habitus* em Bourdieu, adequando-o ao contexto da modernidade periférica.

Em geral o problema com as teorias disponíveis refere-se não apenas à naturalização dos conceitos, que tende a homogeneizar e universalizar certos tipos sociais - como o de brasileiro -, mas também à dificuldade que certos paradigmas, geralmente vinculados ao estruturalismo, têm de narrar o Brasil. Assim como em certo momento foi importante para a sociologia conciliar holismo e individualismo metodológico – processo para o qual Giddens, com a teoria da estruturação, e Bourdieu, com as noções de campo e *habitus*, são referência – me parece importante, na medida do possível, para os estudos de Brasil contemporâneo, conciliar as chamadas narrativas de longo alcance com as de médio ou curto alcance.

Certamente isto não é uma questão nova para o pensamento social brasileiro, mas eu gostaria de reiterá-la. É uma problemática que me parece já colocada nas disputas e diálogos dos modernos de 1922 – que buscavam e exaltavam o universal - com Gilberto Freyre e os adeptos do Manifesto Regionalista de 1926, que valorizavam o regional. Hoje a questão parece reconfigurada devido às considerações das teorias pós-estruturalistas, acompanhando inclusive certa tensão típica da sociologia contemporânea que, se por um lado atesta o fim das narrativas de longo alcance, por outro se vê constantemente obrigada a falar de “mundo” devido ao processo de globalização. Da mesma forma, em analogia ao nosso pensamento social, convivemos com a tensão de falar do todo sem suprimir ou homogeneizar as alteridades, levando em conta os contrastes e desigualdades tão marcantes em nosso país. De qualquer maneira, me parece fundamental para a teoria sociológica do Brasil contemporâneo buscar formular perspectivas que conciliem tanto possíveis universalidades (se é que existem) quanto as especificidades

(alteridades de classe, raça, gênero, etc) da relação agência x estrutura em nosso país. Um dos nossos desafios é justamente esse, falar do “todo” sem suprimir ou ignorar as alteridades. Isso significa ter a sensibilidade de entender, e dar suporte teórico para as distintas narrativas, experiências, contrastes e condicionantes sociais que estruturam o “ser brasileiro”. Estou convicto de que apenas pelo esforço sociológico e científico é possível conhecer o país, no sentido de oferecer o suporte teórico para transforma-lo (dado que não negligenciamos a força de agenciamento das ideias), sobretudo desnaturalizando a imagem que temos sobre nós mesmos, ou seja, desfazendo, em certas medidas, as “comunidades imaginadas”, leia-se “estereotipadas” que não apenas os interpretes da nação, mas também seus cientistas sociais, lograram construir. Conforme Jessé Souza, a importância de se reconhecer as alteridades, principalmente de classe, tem sido uma característica bastante negligenciada no pensamento social brasileiro.

Também considero importante e complementar para as investigações acerca da categoria de moderno no pensamento social brasileiro explorar as propostas oferecidas pela teoria da pós-modernidade, bem como considerar outras concepções de modernidade em autores (como Caio Prado Junior) ou correntes de pensamento (como a sociologia da dependência) não analisadas ou secundarizadas pelo autor. Certamente enxergar essas perspectivas é relevante para termos melhor abrangência acerca da temática e das disputas referentes à categoria de modernidade. Cada corrente dessa tem uma proposta de léxico sociológico para o Brasil, que deve ser avaliada.

Algo que me parece distintivo da nossa geração refere-se a certo distanciamento paradigmático que devemos ter para com os clássicos, tanto os autores da “sociologia da inautenticidade”, quanto os da “sociologia da dependência” - as duas maiores correntes do pensamento social brasileiro. Isso se deve não apenas às intensas transformações que o Brasil atravessou ao longo desse período (em especial na última década), mas também às próprias transformações na sociologia e, ainda, pelo fato dessas correntes de pensamento encontrarem hoje críticas contundentes. Parece que um de nossos desafios, necessidade inclusive apontada por Jessé Souza, é pensar o Brasil Contemporâneo de modo novo. Para lidar com essa problemática, o autor dedica inclusive um capítulo em “A Ralé Brasileira” (2009); buscaremos também contemplar as percepções de Jessé Souza sobre esse aspecto. Pensar o Brasil de modo novo parece ser não apenas o desafio mas a única opção da geração que leu Jessé Souza.

Outro ponto das afirmações de Jessé que nos impactam, refere-se à crítica explícita do autor de que boa parte do nosso pensamento hegemônico tenha sido formulado com fins claros de dominação política, legitimando e endossando cientificamente o “mito” da identidade nacional, que teria por objetivo principal criar uma solidariedade entre classes em conflito latente. Essa hipótese do autor nos leva a refletir sobre como se desenvolveu a sociologia brasileira até agora, e por que, no geral, ela parece muito mais uma narrativa de “mitologização” e fomentação de uma “comunidade imaginada”, que a princípio mais estereotipa e desenha um Brasil caricato do que contribui para o esclarecimento crítico dos problemas da nossa sociedade.

Isso nos permite questionar em que medida a sociologia brasileira não tem lá a sua parcela de responsabilidade política por adentrarmos ao século XXI como uma das sociedades mais desiguais do planeta, ao mesmo tempo em que nos percebemos como uma sociedade extremamente progressista, onde existem sincretismo religioso, multiculturalismo, democracia racial. Uma sociedade que parece se compreender isenta de qualquer problema social (mas coberta de problemas “individuais”) e que assiste a um crescimento da intolerância e do discurso de ódio contra as alteridades. O Brasil é um dos países mais machistas, homofóbicos, e com os mais altos índices de violência do planeta. Um país onde se comemora o massacre contra a juventude, principalmente negra e periférica, em programas diários de televisão, com uma das polícias que mais assassina no mundo. Em suma, um país que chega a 2015 sem sequer universalizar a cidadania básica, e que teve por conquista mais significativa dos últimos anos diminuir a miséria e a fome extremada, mas que permanece se destacando em quesitos como concentração de renda. Qual o papel da sociologia na invisibilização e perpetuação das desigualdades, ainda hoje a nossa principal característica? Qual a responsabilidade que a sociologia deve ter para com o país? Aparentemente a sociologia brasileira, em especial na sua vertente hegemônica, antes legitimou a forma perversa que assume a nossa sociedade, do que se incumbiu de fazer a sua crítica.

Com isso, para finalizar, reitero duas questões políticas fundamentais que penso devam ser devidamente tematizadas por nossa geração de pensadores sociais brasileiros. A primeira é o maior problema estrutural que sempre assolou o país: a concentração de renda que gera desigualdades sociais abismais, que se relaciona diretamente a todas as mazelas que afligem a sociedade brasileira, como a miséria, a violência, a subcidadania, e que perpassa a discussão e fomento de políticas sociais, revisão da carga de impostos (que penaliza muito os

trabalhadores e pouco os ricos) e da dívida pública, e de reformas como a agrária. O segundo, em conjunção ao primeiro, refere-se à plena consolidação da democracia e da expansão universal da cidadania, que perpassa a universalização de oportunidades e direitos civis e consequentemente uma supressão de privilégios. Isso implica também na necessidade de combater estruturas institucionais cunhadas sob a lógica da ditadura que, ainda intocadas, permanecem como sequelas avessas à democracia. Como diz Roberto Mangabeira Unger no prefácio de “Os Batalhadores Brasileiros”:

Para decifrar o Brasil e contribuir ao pensamento mundial, temos de romper com tudo isso. Nossa preocupação central no pensamento deve ser afirmar o vínculo entre a imaginação programática e transformadora, e a interpretação da realidade social e histórica. Direito e economia são as duas disciplinas da imaginação institucional. Precisam das luzes de uma sociologia que prefere entender a realidade a se ajoelhar diante dela. (SOUZA, 2012, p.17)

CAPÍTULO 1 – DA SOCIOLOGIA DA INAUTENTICIDADE À CRÍTICA AO PENSAMENTO HEGEMÔNICO

Há um número considerável de teses e olhares sobre a modernidade brasileira. Em comum, essas teorias geralmente atentam para a excepcionalidade da experiência moderna que logrou se desenvolver aqui, em diferença à modernidade nos países considerados precursores desse processo, os da Europa ocidental e os Estados Unidos. Dessa ampla gama de teses, uma em especial logrou tornar-se hegemônica entre nós, ou seja, é através dessa concepção e de seus pressupostos que no geral é feito o debate sobre o Brasil, tanto na esfera pública quanto na academia. Essa concepção hegemônica da modernidade brasileira Jessé Souza aponta que teve suas origens na “sociologia da inautenticidade”. Nosso objetivo neste primeiro capítulo é rastrear os passos de Jessé Souza a fim de reconstituir o processo no qual a “sociologia da inautenticidade” atinge o patamar de “pensamento hegemônico”.

Isso nos é importante dado que permite, nesse primeiro momento, tanto retomar a discussão de alguns autores clássicos do pensamento social brasileiro, quanto resgatar a crítica de Jessé Souza sobre estes, especificamente sobre a concepção de modernidade brasileira que mobilizam, bem como suas implicações na análise do Brasil contemporâneo. A retomada do debate desses autores demonstra como certa concepção de Brasil (calcada principalmente no caráter singular da modernidade brasileira) predominou e foi sendo rearticulada ao longo da história. Jessé nos aponta a permanência por longa data de uma espécie de “consenso ortodoxo” no pensamento social brasileiro, cuja hegemonia permite que seus pressupostos sejam compartilhados tanto na esfera científica quanto no senso comum.

A ampla ressonância de categorias como personalismo e patrimonialismo, tomados enquanto categorias-chave para explicar inclusive o Brasil Contemporâneo, é sintomática desse fator. Neles, temos a impressão de um país estático, onde características herdadas ainda do sistema colonial se perpetuam feito “vícios” inerentes por diferentes períodos históricos e permanecem sempre como categorias analiticamente centrais, independentes das reconfigurações que o país atravessou nesse período de dois séculos. É precisamente dessa sociologia, que alguns autores designam como sociologia da “herança patriarcal-patrimonial”, mas que Jessé Souza prefere categorizar enquanto sociologia da “inautenticidade”, que trataremos aqui.

O vínculo entre “sociologia da inautenticidade” e “pensamento social hegemônico” consiste na relação entre ideias e interesses tanto políticos quanto institucionais. A importância das ideias consiste em que estas não são externas às práticas sociais. A forma como nos percebemos enquanto nação, a maneira como posicionamos nossos problemas sociais, definimos nossas prioridades estruturais, avaliamos o legado de uma gestão ou governo ou lidamos com os “outros” internos e externos, estão diretamente relacionadas à maneira com que nós lemos e nos interpretamos como nação. Ideias guiam práticas políticas e compõem parte importante do agenciamento de diferentes atores sociais.

O que sobretudo parece provocar e instigar Jessé Souza é a maneira estritamente semelhante como as ideias sobre o Brasil atingem a concepção científica dominante no pensamento social brasileiro e o senso comum. Observa Jessé que parte importante da nossa sociologia constituiu e é fomentadora do chamado “mito da identidade nacional”. Ao contrario do que se espera da atitude científica - que é justamente desmitificar as ilusões que se constroem sobre a nossa realidade -, a sociologia brasileira na sua dimensão hegemônica parece ter-se comprometido em apenas endossar e reformular uma concepção “mitológica” de Brasil (mitológica no sentido de reforçar certos estereótipos que se reproduzem no imaginário social do país e que, portanto, pertencem ao nível de “senso comum”). Esta concepção, formulada na década de 1930, tem Gilberto Freyre como seu principal expoente, e alia-se aos interesses do Estado Novo como uma matriz narrativa capaz de dimensionar um Brasil moderno, cuja potencialidades do país universalizavam as positivities de ser brasileiro, tecendo um suposto “elo orgânico” típico de “discursos fundadores”, que buscam transcender as alteridades condicionadas nos limites dos regionalismos e nas próprias determinações inerentes a classe, gênero e raça em busca de uma “identidade nacional” concebida como homogênea e coesa. Na base desta concepção no Brasil está uma ideia de harmonia entre as raças.

Essa discussão referente a um mito da identidade nacional atravessado sociologicamente, o qual teria por objetivo implícito criar um sentimento de compartilhamento e solidariedade entre classes em conflitos latentes, nos remete diretamente à discussão acerca do legado de Gilberto Freyre. Se por um lado o legado de Freyre é inquestionável, no sentido de superar as teorias racistas difundidas cientificamente que durante sua época vingavam em países do exterior, permitindo assim a valorização dos povos e das origens étnicas que constituem o Brasil - as quais foram tidas por longo tempo como a razão principal do inevitável

“fracasso” da nação –, por outro lado, segundo Jessé, Freyre seria o grande sistematizador do mito da brasilidade, e portanto o idealizador da maneira predominantemente conservadora como tanto academia quanto senso comum percebem a sociedade brasileira. Já que formulado por um especialista, o mito da brasilidade se legitimaria antes enquanto ciência do que enquanto ideologia (no sentido de falsa consciência). Logo à frente, retomaremos a rica discussão que envolve as convergências e divergências entre Gilberto Freyre e Jessé Souza.

Cabe salientar agora, contudo, que, se é atribuído a Freyre ser o grande idealizador dos fundamentos do “mito da identidade nacional”, quem teoricamente compartilharia da mesma gênese da “ciência social conservadora” e também pertenceria ao “pensamento hegemônico” predominante no Brasil é Sérgio Buarque de Holanda, a quem Jessé Souza define enquanto sistematizador da “sociologia da inautenticidade”. Além de esclarecer por que a obra de Freyre não se enquadraria exatamente no esquema analítico da “sociologia da inautenticidade”, retomaremos, obviamente, além do próprio Sérgio Buarque, a discussão a outros dois autores considerados da mesma tradição de pensamento: Raimundo Faoro e Roberto DaMatta.

Antes disso trago algumas breves considerações sobre a sociologia da inautenticidade. Conforme aponta Jessé Souza, ela articula-se dentro de três concepções fundamentais: herança ibérica, personalismo e patrimonialismo. Essas três concepções articuladas indicam em parte os desdobramentos de relações sociais oriundas do patriarcalismo típico do Brasil colônia no Brasil pós-colonial, mas principalmente atentam para o legado determinante oriundo da cultura colonizadora, no caso a portuguesa. Fundamental para nossas discussões aqui é o fato de elas apontarem para uma conjuntura onde supostamente a modernidade enfrentaria fortes barreiras e teria pouco espaço para se desenvolver. O forte peso da tradição tanto portuguesa quanto patriarcal legaria ao Brasil dificuldade em desenvolver certas relações sociais típicas da modernidade, como por exemplo a separação entre público e privado, como parecem indicar os próprios conceitos de personalismo e patrimonialismo. Dessa forma, a experiência da modernidade no Brasil estaria fadada a ser sempre um processo superficial, raso, inautêntico. Essa concepção do processo de modernização brasileiro é o que assemelha todos os autores da sociologia da inautenticidade, e a define enquanto tal.

Essa interpretação da modernidade no Brasil nos traz uma maneira bastante intrigante e peculiar de mobilização teórica acerca do tema. Especificamente, o fato de a modernidade brasileira não ser

pensada necessariamente como uma ruptura com um sistema tradicional de valores e organização social, o que contraria um grande consenso clássico das ciências sociais. Em outros termos, que a modernidade brasileira não teria sido um intenso “processo civilizador”, e dessa forma mudado radicalmente as configurações sociais de todos os tipos vigentes até então, baseadas na tradição e legitimadas religiosamente. Nesse caso teríamos portanto um sistema social específico e singular marcado sobretudo pela dualidade e convivência entre o pré-moderno e o moderno, entre o arcaico e o novo. Nos termos de Hannah Arendt, uma sociedade eternamente “entre o passado e o futuro”.

Dessa forma, dentre os aspectos da sociologia da inautenticidade, acredito que a herança ibérica será o mais definitivo, pois tanto a singularidade da cultura brasileira (marcada pelo encontro das três raças) quanto da modernidade brasileira (marcada pela permanência de traços pré-modernos) nos remetem a vínculos estreitos com Portugal. Um aspecto que é descrito como tipicamente característico dos ibéricos e em especial dos lusitanos e que será definitivo para a formação do Brasil é a “plasticidade”. É a “plasticidade”, ou seja, a boa capacidade de adaptação geográfica e de convivência com outros povos (por mais que escravizados), que garantiu o sucesso português na colonização do Brasil. Em grandes medidas, dentro da corrente teórica que aqui tratamos, o Brasil é visto como uma extensão das relações sociais de Portugal pré-moderno. Como veremos, esse ponto é amplamente criticado por Jessé Souza.

Os conceitos de personalismo e patrimonialismo também são articulados em referência à herança ibérica. Seriam heranças culturais do Portugal pré-moderno que permaneceriam mesmo no Brasil atravessado por ciclos de modernização, iniciando na Colônia, passando pelo Império e presentes em todas as fases da República. O conceito de personalismo faz referência a uma racionalidade emotiva, na qual os sentimentos e sensações seriam os traços preponderantes da conduta coletiva e individual, e também indica a extensão de relações tipicamente domésticas para o âmbito da política. O patrimonialismo, por sua vez, sempre pensado em relação ao personalismo, seria uma maneira de lidar com o aparato público, tomado aqui enquanto “patrimônio” de alguns poucos, que logo dele se utilizariam apenas em conformidade com seus interesses pessoais, para manter ou expandir seus privilégios. Veremos detalhadamente como estes conceitos aparecem e operam nas obras de Gilberto Freyre e de cada um dos autores da “sociologia da inautenticidade”.

Iniciaremos a discussão com Freyre para seguir a ordem cronológica dos autores aqui discutidos. A relação de Jessé Souza com o autor pernambucano é um tanto ambígua. Embora Jessé Souza não deixe de reconhecer a sagacidade dos apontamentos de Freyre, principalmente nas obras de juventude publicadas ainda na década de 1930, disputando certa leitura delas, também não faltam críticas às obras de maturidade de Freyre, tomado pelos anseios do “lusotropicalismo”, o qual Jessé interpreta enquanto uma tentativa de criar uma ideal de nação calcado na homogeneidade, e portanto no apagamento das diferenças.

Três aspectos da leitura de Jessé Souza sobre Gilberto Freyre serão aqui tematizados. O primeiro refere-se à construção teórica de Freyre acerca dos aspectos da singularidade da cultura brasileira, que nos remete a uma discussão sobre “Casa Grande e Senzala” e seus apontamentos acerca da escravidão e da família patriarcal. O segundo refere-se à “europeização” do Brasil ao impacto da chegada da família real portuguesa no país, que nos remete ao livro “Sobrados e Mucambos” (para Jessé Souza, a melhor obra de Gilberto Freyre), leitura importante para vislumbramos os impactos da implementação das instituições modernas como Estado centralizado e mercado competitivo capitalista. E o terceiro refere-se ao papel de Freyre enquanto ideólogo da brasilidade e do mito da identidade nacional. Em Freyre temos a primeira elaboração teórica de categorias fundamentais tanto para a “sociologia da inautenticidade”, quanto para a gênese da “ciência social conservadora” no Brasil. Além disso, a leitura de Freyre sobre os primórdios do país, ou seja, o período colonial, embora suscite algumas críticas, reconhecidamente traz uma visão quase impecável da época.

O Brasil de “Casa Grande & Senzala” nos remete a um período de aproximadamente três séculos, no qual o país era ainda uma colônia de Portugal. A especificidade do processo de colonização brasileiro fornecerá as bases para a singularidade da cultura brasileira, baseada no encontro das três raças: brancos, negros e índios. Fundamental para a organização social do Brasil colônia será tanto a economia baseada na monocultura e no trabalho escravo, quanto a sociedade baseada na família patriarcal. É precisamente o impacto dessas duas configurações sociais que ressalta o olhar de Jessé Souza sobre Casa Grande & Senzala, e que portanto nos interessa abordar aqui.

O primeiro aspecto a se destacar é a influência marcante do português como colonizador. Grande parte da formação social brasileira será tomada, pela sociologia da inautenticidade, como reflexo e consequência da cultura ibérica lusitana, em aspectos que, se num

primeiro momento aparecem como positivos, logo se tornam negativos. Os dois aspectos que singularizam as duas questões essenciais em “Casa grande & senzala” - modelo de família patriarcal e poligâmica e o modelo singular (para o ocidente) de escravidão que contém um aspecto de “proximidade” entre dominador e dominado - são vinculados à cultura portuguesa. São aspectos definidos por Freyre pelas formas ambíguas como essas relações se constroem, as quais comportam simultaneamente elementos de distanciamento e de aproximação, vinculando estranhamente o compartilhamento e a confraternização dos dominantes com os subalternos, com a brutalidade e submissão típicas da dominação escravocrata e sua violência sistemática.

O conceito que personifica no português essa forma cultural específica de lidar com as alteridades de maneira ambígua é o de “plasticidade”. Diferente de Sérgio Buarque, para quem esta categoria atinge uma primazia explicativa central, comprometendo a própria ideia de singularidade da cultura brasileira em detrimento da concepção do Brasil como uma mera extensão de Portugal, em Gilberto Freyre estará na plasticidade do português o elemento sincrético e aberto da sua cultura, que permitirá a absorção na cultura brasileira de elementos provenientes de todos os povos étnicos presentes na nação. A “plasticidade” do português e seu caráter sincrético possibilitam o sincretismo definidor da singularidade da cultura brasileira, aspecto amplamente valorizado por Freyre.

“Plasticidade” indica um tipo de material, no caso, de cultura, com bastante maleabilidade, que permite se encaixar e se adaptar com certa facilidade em diferentes contextos sociais e geográficos a partir da incorporação de saberes e práticas aprendidas com os demais povos que habitam o local. A maneira como a plasticidade portuguesa reage às dificuldades estruturais de colonização do Brasil dará a forma tanto da família patriarcal quanto a especificidade da escravidão que se desenvolveu aqui, tomada como mais “branda” do que em outros lugares da América – a tese consagrada como “democracia racial”. A plasticidade remete a uma influência da cultura árabe na cultura portuguesa, dado o convívio entre os dois povos por longo tempo, e será um aspecto definidor inclusive do sucesso da empreitada da colonização do Brasil.

Devido à mesma influência, ressalta Jessé Souza, para Gilberto Freyre em muitos aspectos o Brasil colonial se parece mais com uma sociedade oriental do que ocidental. A família patriarcal poligâmica, bem como a escravidão de tipo árabe, que se estabelecem por intermédio do português, são definidores desse quadro.

O patriarcalismo, nos moldes de Freyre, atenta tanto para a família como núcleo central da sociedade brasileira na época (carente de instituições), bem como para a figura imponente do chefe da família, proprietário das terras e dos escravos, o patriarca. No engenho produzia-se todo o necessário para viver, como alimentos, ferramentas, vestuário. O que define o caráter imponente e autoritário do patriarca é a ausência de um meio de regulação externa, ou seja, um poder acima do dele que pudesse restringi-lo. Como sabemos, apenas o poder regula o poder: na sociedade brasileira colonial não há poderes acima dos poderes do patriarca. O patriarca é o dono absoluto de suas terras, de sua força de trabalho, de suas próprias forças militares; e constitui-se na principal autoridade política, militar, social e muitas vezes até religiosa. Ele caracteriza-se, portanto, pelos seus mandos e desmandos, em autoridade absoluta, não lhe recaindo nenhum tipo de meio coercitivo da conduta, seja no âmbito moral e social, seja no político-jurídico.

Dessa forma, na sociedade brasileira colonial o patriarca não é apenas o chefe de sua família, mas o chefe de toda a sociedade que se constitui dentro de seus domínios. O que diferenciaria o tipo de patriarcado que no Brasil se constituiu é o fato dele englobar uma família poligâmica. Como sabemos o português é católico e sua ideia de família é monogâmica; a poligamia aqui não se refere à possibilidade de desposar mais de um cônjuge, ou seja, casar com mais de uma esposa: está implícita no modelo de família no qual é permitido ao patriarca tomar enquanto filhos legítimos descendentes oriundos de fora do casamento, os quais por vezes não eram brancos. Esse tipo de situação não gerava constrangimento na sociedade colonial brasileira - conforme aponta Freyre, era na verdade uma prática bastante comum. Todavia, também não era a regra: dependia sempre da vontade do patriarca reconhecer ou não o filho fora do casamento como herdeiro. Como na escravidão de tipo árabe, bastava ao filho adotar a religião e os valores do pai para poder ser aceito na casa paterna.

Essa possibilidade do filho de branco com mulher negra ou índia ser tomado como legítimo e ser criado nas mesmas condições que este, por vezes com o mesmo direito a herança, distinguia para Freyre a escravidão no Brasil perante os outros regimes de escravidão na América. O encontro entre o português e os africanos nos trópicos geraria assim um modo de sociedade bastante específico, nunca antes visto. O que marcaria o Brasil, desta forma, é ser uma sociedade nascida do encontro entre diferentes povos e raças, uma mescla do encontro de Europa e África nos trópicos, melhor representada na figura do mulato.

Todavia, embora a cultura brasileira advenha do sincretismo entre diferentes povos e raças, isso não significa que a relação desses povos tenha sido igualitária. Um conceito que Jessé Souza destaca da obra de Gilberto Freyre, e que pretende lidar com essa ambiguidade entre a aproximação/segregação cultural no Brasil colônia, é o de sadismo. A violência e a brutalidade com as quais as relações patriarcais aconteciam não passam despercebidas por Freyre, recaindo, sobretudo, nos escravos, mas também nas mulheres livres e nas crianças ou filhos. Embora o encontro confraternizador entre distintas culturas pudesse acontecer, o português sempre está na posição de dominante na relação. O sadismo aqui não é um componente psicológico individual, mas um conceito para descrever as relações sociais patriarcais do Brasil colônia, atentando para o caráter brutal e violento que o encontro cultural também adquiriria. A ausência de elementos coercitivos capazes de limitar ou inibir as ações do patriarca é o que permite o desenvolvimento de relações sádicas. Trata-se de um contexto social onde todos os sentimentos e vontades primárias dos senhores podem manifestar-se sem correr o risco de sofrer qualquer tipo de coerção.

A autoridade absoluta do senhor de terras submete tudo a sua vontade, sendo as posições hierárquicas dessa sociedade definidas conforme a proximidade afetiva e familiar com o senhor do engenho. Existe a possibilidade de mobilidade social dentro do sistema casa grande e senzala. Estabelece-se nele todo tipo de relação de apadrinhamentos e favores. Mas tudo depende basicamente de se conquistar a afetividade do patriarca, denotando o caráter personalista desse sistema social. As únicas posições previamente definidas são as correspondentes aos polos mais extremos da pirâmide social – o senhor e o escravo. A possibilidade de ascender socialmente garante a fidelidade dos setores sociais intermediários ao senhor de engenho, à medida que estes disputam entre si o reconhecimento que lhes permite adquirir uma posição social mais elevada. Essa disputa se dá antes no âmbito dos afetos do que no da eficácia laboral. Como afirma Jessé Souza:

No entanto, o peso do elemento “tradicional”, ou seja, o conjunto de regras e costumes que com o decorrer do tempo vão se consolidando em uma espécie de direito consuetudinário regulando as relações de dependência, como nos lembra Max Weber no seu estudo sobre o patriarcalismo, e que serve de limitação ao arbítrio do patriarca, parece ter sido, no caso brasileiro, reduzido ao mínimo. Daí a ênfase no elemento sadomasoquista em Gilberto Freyre. O maior isolamento e consequente aumento do componente autárquico de cada sistema “casa grande e senzala” pode aqui ter sido o elemento principal. A ausência de limitações externas de qualquer tipo engendra relações sociais nas quais as inclinações emotivas da pessoa do patriarca jogam o papel principal. (SOUZA, 200, p. 232)

Assim, o patriarcalismo, o personalismo, a família poligâmica, o encontro cultural nos trópicos, a forma “peculiar” da escravidão, o sadismo, a influência da cultura portuguesa, serão os aspectos ressaltados de “Casa Grande & Senzala”. Em “Sobrados e Mucambos” acompanhamos o declínio do sistema social do Brasil colonial a partir da chegada da família real portuguesa e da abertura dos portos às nações amigas, que institucionalizam Estado e Mercado no Brasil, trazendo consigo as primeiras transformações impulsionadas pela modernidade. Será precisamente essas transformações e os impactos da implementação de instituições modernas o foco da discussão de Jessé Souza acerca de “Sobrados e Mucambos” que traremos aqui.

Enquanto “Casa Grande & Senzala” foca o Brasil colônia, cuja vida social se concentrava no campo, em “Sobrados e Mucambos” o cenário é o Brasil imperial do século XIX, marcado profundamente pela chegada da família real portuguesa e pela ascensão da cultura cidadina. A passagem do patriarcado rural para o urbano, a revolução nos costumes ocorrida no período, a mobilidade social principalmente dos mulatos - que indica para Freyre uma forma de “democracia racial”, termo utilizado por Florestan Fernandes – e a “europeização” que representa o declínio da influência portuguesa são os temas destacados por Jessé Souza na sua leitura dessa obra.

O advento das cidades como o núcleo da vida social e econômica é marcante do cenário do período, bem como os impactos da primeira onda de modernização do país. Modernização no sentido do crescimento

e transformação intensa do espaço urbano, de surgimento de instituições que regulamentam as diversas esferas da vida social, de intensificação da atividade mercantil e do trabalho livre e de possibilidade de reconhecimento social a partir de méritos individuais, de uma universalização de valores baseados no individualismo ocidental etc... Em suma, estamos falando de um processo que afeta profundamente todas as camadas da vida social e que advém das instituições, normas e valores constituídos pela classe burguesa na Europa.

Embora o título “Sobrados e Mucambos” sugira a continuidade do sistema “casa grande e senzala” reconfigurado dentro da cidade, o livro aponta justamente para a ruptura do poder patriarcal perante o novo sistema de regras e valores. Os primeiros indícios de modernização do país aparecem aqui na forma de um “processo civilizador”, que instaura o seu próprio modelo de sociedade concebido na Europa, agora exportado para ser implementado “de fora pra dentro” – como um “artefato pronto”, nos termos de Weber - nos trópicos. Esse processo representa um declínio do poder patriarcal e portanto pessoal, em prol de um modo de sociabilidade agora controlado antes por instituições do que por indivíduos. Em suma, o processo regulamentador típico da instauração da modernidade submete até mesmo os poderes absolutos figurados na pessoa do patriarca, em prol de poderes impessoais e de regras e valores universais. Um exemplo trazido por Jessé que atenta a essa questão é que as dívidas dos senhores de engenho, antes incobráveis em qualquer hipótese, agora, por intermédio do poder do Estado poderiam ser cobradas em certas circunstâncias.

Esse ponto é fundamental, pois é através da leitura das consequências do patriarcalismo que se inicia o debate sobre o caráter da modernidade brasileira. O ponto em disputa é se o sistema social configurado após o Brasil colônia representaria continuidade ou ruptura ao sistema casa grande e senzala. Jessé Souza mobiliza Freyre contra a sociologia da inautenticidade, demonstrando que o pernambucano reconhece as transformações a partir de 1808 como ruptura. A sociologia da inautenticidade, por sua vez, insiste na interpretação que sustenta a continuidade; dessa forma, algumas categorias que Freyre usa para categorizar o período casa grande e senzala permaneceriam atuais. Nessa perspectiva, as consequências da maior influência do Estado na sociedade brasileira, em conjunção à cultura ibérica personalista e patriarcal, desembocariam em patrimonialismo, a versão institucional do personalismo e da herança ibérica.

Portanto, não se trata de uma negação do processo de modernidade no país: o fato de termos instituições modernas como

Estado centralizado e mercado capitalista torna isso evidente. O problema refere-se precisamente a qual o caráter da modernidade que se desenvolveu aqui. Dadas as condições singulares da sociedade brasileira, seria uma experiência de modernidade bastante específica, basicamente porque o Brasil não teria prefigurado as mesmas condições que permitem a modernização da Europa, logo a modernidade não poderia se desenvolver com a mesma eficácia e intensidade. O peso da tradição impediria a modernidade brasileira de se estabelecer com rigor, de forma que questões culturais do Brasil alheias aos valores da modernidade prevaleceriam e permaneceriam simultaneamente à modernização. Dessa forma, teríamos uma modernidade brasileira, ou seja, uma conjunção dos valores da Europa burguesa convivendo simultaneamente com aspectos pré-modernos incontornáveis da cultura brasileira, como o autoritarismo e o personalismo.

Embora para Jessé Souza o Brasil configura-se numa experiência de modernidade em alguma medida específica e singular, essa singularidade não consiste na prevalência e na continuidade de aspectos sociais oriundos do Brasil de casa grande e senzala e herdados de Portugal pré-moderno. A metodologia que Jessé Souza usa para analisar a modernidade, e o modo como constrói sua teoria da singularidade da modernidade brasileira serão analisados mais detalhadamente no próximo capítulo. Nesse momento tentaremos demonstrar como, a partir da leitura de Gilberto Freyre, Jessé Souza atenta para a ruptura do sistema social patriarcal, através de mecanismos institucionais tipicamente modernos.

A implementação da modernidade no Brasil para Jessé refere-se à passagem do poder pessoal do patriarca para o poder impessoal baseado em instituições. Essas instituições seriam o mercado capitalista competitivo e o Estado centralizado, que direta ou indiretamente regulam e regulamentam a vida social, “universalizando” certos valores e condutas sociais. O ano de 1808 é representativo da constituição dessas duas esferas da modernidade no Brasil. A chegada da família real portuguesa representa a implementação do Estado, e a abertura dos portos às nações amigas (em especial a Inglaterra) representa um marco para o desenvolvimento de um mercado capitalista. Esse processo acarreta, por fim, uma completa “europeização” do país, ou seja, ao invés dos valores pessoais ou personalistas baseados na autoridade do patriarca, são os valores da classe burguesa europeia fundados no individualismo e no poder impessoal que passam a ser predominantes.

Embora no princípio a cidade represente uma extensão das relações da casa grande, aos poucos as novas funções atreladas ao

Estado minam por cima a autoridade patriarcal, tanto no âmbito da sociedade quanto no mundo restrito da família. A partir de então passam a existir autoridades públicas às quais até o patriarca deve submissão. Funções como juízes, fiscais, cobradores de impostos e delegados se sobrepõem ao poder pessoal dentro da sociedade. Significativa desse processo, como dissemos, são as dívidas dos senhores de engenho, antes impagáveis, agora passíveis de serem cobradas através da burocracia e das autoridades.

No ambiente familiar, as novas funções que necessitam de diplomas muitas vezes são exercidas pelos jovens filhos dos senhores de engenho (legítimos ou não, que recebiam a mesma educação) limitando a própria autoridade do patriarca dentro da família, já que seus filhos passam a deter uma autoridade legal legitimada institucionalmente, acima da autoridade pessoal do patriarca legitimada domesticamente. Com isso, aos poucos o patriarca vai deixando de ser a pessoa mais poderosa e socialmente influente da família, lugar que passa a ser ocupado pelos filhos bacharéis, alguns inclusive formados na Europa. A autoridade que detém no âmbito social torna-se cada vez mais restrita ao ambiente da casa, pois, se antes era senhor de tudo, agora torna-se mero “chefe de família”. Por mais que detenha poder econômico, estamos falando de uma sociedade onde fatores como a posição institucional e o capital cultural são os principais elementos distintivos que concedem prestígio e reconhecimento social.

Se o Estado transforma por cima as relações de poder através das novas funções burocráticas, o mercado modifica as relações econômicas por baixo. O Estado inaugura toda uma série de cargos e posições antes inexistentes, e o mesmo ocorre com o mercado. A abertura dos portos aumenta intensamente o tráfego de mercadorias e consequentemente o volume de comércio, acarretando num crescimento das atividades relacionadas ao setor, como agentes comerciais, mercadores, manufatureiros, emprestadores de dinheiro e até viajantes (uma forma rudimentar de turista), na maioria ingleses. Paralelo à maior circulação de mercadorias, encontra-se um processo de complexificação dos gostos, inaugurando-se novas possibilidades de distinção social. Existem agora mais elementos materiais para simbolizar ou ostentar status, poder ou beleza, roupas, joias, perfumes e especiarias.

Esse conjunto de transformações é chamado de “reeuropeização”. Se os portugueses trazem ao Brasil as influências de uma Europa pré-moderna, criando uma sociedade colonial que, como aponta Jessé, mais se assemelha a uma sociedade oriental, dada a influência maometana na cultura portuguesa da época, o ano de 1808 representa a

“reeuropeização”: agora as referências culturais e valorativas são buscadas fora do universo português, em países já modernizados, em especial a Inglaterra. Sobre esse processo descreve detalhadamente Jessé Souza:

A reeuropeização teve, nesse contexto primitivo, um caráter de conquista ocidentalizante e de transformação profunda não só de hábitos, costumes e mores, mas também de introdução de valores, normas, formas de comportamento e estilo de vidas novos destinados a se constituírem em critérios revolucionários de classificação e desclassificação social. O que foi introduzido a partir de 1808 foi um novo mundo material e simbólico, implicando a repentina valorização de elementos ocidentais e individualistas em nossa cultura mediante a influência de uma Europa, agora já francamente burguesa, nos exemplos da França, Alemanha, Itália, e, muito especialmente, da grande potência imperial e industrial da época, a Inglaterra. Tal processo realizou-se como uma grande revolução de cima para baixo envolvendo todos os estratos sociais, mudando a posição e o prestígio relativo de cada um desses grupos e acrescentando novos elementos de diferenciação. São esses novos valores burgueses e individualistas que irão se tornar o núcleo da ideia de “modernidade”, enquanto princípio ideologicamente hegemônico da sociedade brasileira a partir de então. No estilo de vida, e aí Freyre chama a atenção para a influência decisiva dos interesses comerciais e industriais do imperialismo inglês, mudaram-se hábitos, a arquitetura das casas, o jeito de vestir, as cores da moda, algumas vezes com o exagero do uso de tecidos grossos e impróprios ao clima tropical. Bebia-se agora cerveja e comia-se pão como um inglês, e tudo que era português ou oriental transformou-se em sinal de mau gosto. O caráter absoluto dessas novas distinções tornou o brasileiro de então, inclusive, presa fácil da esperteza de europeus que vendiam gato por lebre. (SOUZA, 2003, p.140)

As mudanças do período não são nada superficiais. Modificam-se, sob esse novo conjunto de valores e normas, todos os aspectos da vida social. As novas profissões, funções e papéis sociais que surgem a partir deste período conferem a possibilidade de mobilidade social para estratos sociais intermediários que não tinham necessariamente uma função definida dentro do sistema casa grande e senzala. Junto ao individualismo burguês que guia essa revolução valorativa, está implícita uma noção de reconhecimento individual a partir dos talentos e habilidades. Isso possibilita toda uma reconfiguração da hierarquia social, onde o conhecimento, e portanto o capital cultural e escolar, será o elemento definitivo para se obter sucesso. Diferente do sistema casa grande e senzala, no qual o capital social, isto é, a familiaridade, proximidade ou confiança do patriarca, era o requisito central para obter sucesso e ascender socialmente - até porque as funções braçais e técnicas aprendidas através da experiência (e não do estudo) são mais valorizadas nesse tipo de sociedade - diminuindo assim a importância do capital cultural como pré-requisito de sucesso.

Com os novos valores, surgem novos critérios de classificação ou desclassificação social, não mais predeterminados na cor da pele, nem submetidos à vontade individual do patriarca, mas sim baseados em estudo, conhecimento, esforço e “mérito” individual. O fato de muitos dos filhos de cor ou filhos fora do casamento terem sido criados nas mesmas condições que os filhos brancos e legítimos, sendo alfabetizados da mesma maneira, recebendo o mesmo tipo de formação educacional, já prefigura a possibilidade de ascensão social para uma parcela dos mulatos. A possibilidade real de o mulato passar a ocupar posições tanto intermediárias quanto de autoridade nessa sociedade indicaria para Freyre o caráter híbrido da cultura brasileira, na qual os elementos não brancos podem pleitear uma posição de destaque. Essa concepção de Freyre sobre a possibilidade de convivência pacífica, digna e harmoniosa entre elementos brancos e não-brancos, representada tanto pela presença marcante de códigos culturais provenientes dos negros, quanto pela ascensão social do mulato, é o que posteriormente vai se designar enquanto “democracia racial”.

Para Jessé Souza, essa transposição dos valores modernos da Europa para o Brasil, até então totalmente estranhos a nossa sociedade, será algo definitivo para a constituição da “nova periferia”, conceito que o autor utiliza para descrever os impactos desse tipo de modernização nos trópicos que, se por um lado possibilita a ascensão de determinados grupos sociais, por outro cria profundas desigualdades estruturais a partir do abandono de populações à própria sorte, socialmente

destituídas das pré-condições necessárias para se obter acúmulo de capital cultural e econômico e, portanto, acompanhar o processo modernizador. É o caso dos escravizados, que, sem disporem dos meios necessários para se aprenderem ofícios dignificantes, serão descartados em condições degradantes de marginalização e vulnerabilidade social, sem disporem de outra coisa se não seu corpo ou o trabalho braçal para que possam pleitear viver dignamente. (Este será precisamente o tema do terceiro capítulo, que tratará da invisibilidade e naturalização da desigualdade social brasileira.)

Ressalto dois aspectos importantes em relação ao processo de modernização brasileiro notados por Freyre e secundarizados pela sociologia da inautenticidade, segundo Jessé Souza. Nas palavras do autor:

Gilberto Freyre “descreve” claramente, ainda que todas as consequências sociológicas desse processo não lhe pareçam ser completamente conscientes, como a entrada das novas idéias burguesas e individualistas europeias se faz acompanhar das condições que permitem sua institucionalização no cotidiano e, portanto, na reprodução de toda uma economia emocional antes estranha aos brasileiros. Para o argumento de Freyre é fundamental precisamente àquelas questões que são secundarizadas pela nossa sociologia da inautenticidade: a) a questão da institucionalização de valores, especialmente a constituição de um incipiente Estado racional e mercado capitalista, a única dimensão que pode explicar a influência dos novos valores na condução da vida prática dos indivíduos agentes; b) a questão da estratificação social, a dimensão que pode dar conta da seletividade do processo de transformação valorativa. É esta última dimensão que pode esclarecer em benefício de quais estratos sociais se efetivou a mudança de valores (SOUZA, 2000, p. 251)

Adentramos agora nas observações de Jessé Souza acerca da sociologia da inautenticidade a partir de seus expoentes, iniciando com Sérgio Buarque de Holanda, tomado como seu grande sistematizador. Fundamental em “Raízes do Brasil” é como Sérgio Buarque percebe a influência ibérica na cultura brasileira, principalmente a partir do conceito de personalismo. O foco de Jessé Souza será mostrar a

imprecisão teórica e a ambiguidade interpretativa mobilizada em torno deste conceito, que será tanto para Sérgio Buarque quanto para todos os autores da sociologia da inautenticidade uma categoria central para pensar o Brasil em todos os períodos históricos.

Se em Gilberto Freyre temos uma valorização da cultura portuguesa, a partir da plasticidade que teria legado o caráter sincrético definidor da cultura brasileira, em Sérgio Buarque o legado principal da influência lusitana no Brasil é o personalismo, entendido aqui basicamente como “cultura da personalidade”. Todavia, Sérgio Buarque estende o conceito, em relação a sua forma primária. Em Freyre, o personalismo é usado para descrever o âmbito doméstico das relações políticas, sempre marcadas pela relação de afeto ou proximidade do patriarca. Sérgio Buarque vai estender essa concepção para o âmbito institucional: para ele, não apenas a casa é predominada pelo personalismo, mas também outros aspectos sociais, como as relações jurídicas, políticas e institucionais. A diferença substancial, consiste em que, enquanto em Freyre o personalismo parece estar condicionado estruturalmente ao sistema patriarcal de casa grande e senzala, em Sérgio Buarque o personalismo é um traço marcante e universal da singularidade cultural de Portugal que teria sido transposto para a cultura brasileira.

O personalismo legaria ao Brasil certa dificuldade de construir relações profundas de solidariedade social ou qualquer tipo de associação impessoal, dado seu caráter pessoal, emotivo e autoritário, que dificultaria aos agentes construir relações horizontais e se compreender como iguais. Assim, seria um obstáculo a formas de coesão social, pois mobilizaria uma racionalidade afetiva, marcada predominantemente por seu vínculo com sentimentos, em detrimento de uma racionalidade pragmática, construída objetivamente em torno de interesses comuns. O que me parece substancial do personalismo em Sérgio Buarque é que ele sempre denota uma conduta que se contrapõe ao “ethos” moderno, pois o vínculo com as emoções primárias sempre se sobrepõe a uma conduta impessoal construída em torno de objetivos comuns (o contrato social, por exemplo). O personalismo explicaria por que a modernidade é um evento estranho, diria até avesso ao tipo de cultura e sociedade desenvolvido tanto em Portugal quanto no Brasil. A cultura lusitana personalista carregaria um tipo de conduta ética e valorativa não correspondente ao “ethos” necessário para que a modernidade se desenvolva plenamente.

A ambiguidade conceitual do personalismo refere-se às formas distintas que ele assume ao longo da obra de Sérgio Buarque.

Inicialmente, o personalismo explicaria por que a burguesia lusitana não foi capaz de desenvolver os valores habitualmente atribuídos a esta classe. O personalismo impediria a universalização de uma consciência tipicamente burguesa, em favor de interesses e valores sempre pessoais. Dessa forma, o personalismo atenta sempre para uma ética individual e pessoal de mundo, o que dificultaria o desenvolvimento de formas coletivas de solidariedade social e empreendimentos de longo prazo. Todavia, mesmo num contexto já predominantemente urbano e moderno, o personalismo se modificaria e ganharia outras formas, pois, sendo um elemento essencialmente cultural, permaneceria sempre vigente na sociedade brasileira. Assim, o personalismo seria o ponto de partida do tipo de sociabilidade brasileira, adquirindo em nossa sociedade formas mútuas presentes em todos os períodos históricos do país.

Para Sérgio Buarque, o personalismo seria um fator decisivo para entender ao menos dois aspectos institucionais, convertendo-se no âmbito do Estado em patrimonialismo, e no âmbito religioso em "catolicismo familiar". O Estado patrimonialista seria baseado estritamente nas vontades pessoais dos governantes, que governariam antes para si mesmo do que comprometidos em atender os interesses nacionais. Dessa forma, o Estado patrimonialista seria um impedimento para desenvolver-se relações típicas do Estado moderno, baseadas na impessoalidade burocrática que garante o princípio jurídico de que "as leis são iguais para todos". No que toca ao "catolicismo familiar", esta forma religiosa do personalismo brasileiro teria desembocado num "catolicismo mágico", que teria por característica a similaridade entre os homens e as divindades, não tecendo dessa forma uma tensão ética clara entre sagrado e profano. Muitas vezes cultuam-se homens como santos, o que na política pode representar formas de adoração "cega" que acarretam ou populismo, se partindo das classes altas, ou messianismo, se partindo das classes baixas.

Embora Jessé Souza reconheça a importância de Sérgio Buarque para o pensamento social brasileiro, as críticas a esse autor discorrem em basicamente dois sentidos. O primeiro refere-se a uma crítica teórica da ambiguidade conceitual de personalismo que abordamos brevemente aqui: em alguns casos, o conceito significa coisas díspares, o que para Jessé Souza é sintomático de uma imprecisão teórica, como se Sérgio Buarque mobilizasse o conceito sem o rigor que se espera e, sim, conforme melhor lhe convém, sempre buscando atestar sua eterna permanência. A segunda, e talvez mais importante, é a crítica justamente a esta eterna permanência dos atributos personalistas, utilizados para

explicar todo o Brasil, inclusive o moderno, e tomado enquanto um fator cultural, que impediria que a modernidade se desenvolvesse plenamente no Brasil. Como afirma Jessé:

O que salta aos olhos na elaborada e refinada argumentação de Buarque é a afirmação de uma certa causalidade atávica, um princípio ativo que atravessa séculos com diferenças apenas epidérmicas, meros disfarces do eterno retorno do mesmo: o personalismo gestado na colônia e herdado de Portugal. Isso pode ser facilmente visto nos exemplos do liberalismo, do cosmopolitismo, ou do ódio a realidade nacional. Para Buarque, até a substituição da aristocracia rural pela elite do talento, sob d. Pedro II, é apenas mais uma nova aparição do mesmo, uma veste mais colorida, mais adaptada aos novos tempos, mas substancialmente, temos um vínculo claro de continuidade da elite antiga com todos os seus defeitos e limitações. O tema clássico do "para inglês ver", ou seja, da autolegitimação de uma baixa estima nacional pelo disfarce, pelo embuste, pensado de modo a garantir uma transitória *aprovação dos outros povos*, portanto de fora para dentro, completa o quadro da modernização inautêntica e epidérmica como nosso traço mais característico. O personalismo e o iberismo permanecem como nossa herança mais profunda. (SOUZA, 2000, p. 166-167).

Dessa forma observamos como Sérgio Buarque constrói seu quadro de modernização inautêntica: se num primeiro momento os traços da cultura lusitana foram definitivos para o sucesso da empreitada colonizadora portuguesa no Brasil, posteriormente os mesmos aspectos serão impeditivos para o desenvolvimento da modernidade no país. O fato de eventos relacionados ao advento da modernidade, como a Revolução Industrial, a Reforma Protestante e o Iluminismo, serem fatores num primeiro momento completamente estranhos a Portugal, permite fortalecer essa associação de que a cultura portuguesa legaria ao Brasil dificuldades em estabelecer uma conduta social e institucional tipicamente moderna. Sérgio Buarque constrói a concepção de “homem cordial” para referir-se ao brasileiro, na qual as emoções, sensações, ganhos e prazeres imediatos são mais importantes do que uma racionalidade pragmática, que favorece a associação pessoal e a

realização de planos a longo prazo - e que caracterizaria para Weber o indivíduo moderno. Basicamente, o homem cordial seria guiado pelos afetos, em contraposição ao homem moderno guiado pela razão. Assim como Weber relaciona o advento da modernidade ao desenvolvimento de uma ética protestante, Sérgio Buarque relaciona a ausência de algo equivalente no Brasil a um impeditivo da realização plena da modernidade entre nós.

Que a herança ibérica torna-se um impeditivo para a realização da modernidade no Brasil é ponto comum entre os teóricos da sociologia da inautenticidade. Veremos agora como essa concepção articula-se em Raimundo Faoro, que radicaliza ainda mais o peso da herança ibérica no Brasil. Se em Sérgio Buarque o patrimonialismo, a característica mais marcante do Estado e da política brasileira, é uma consequência direta do personalismo português, em Faoro o patrimonialismo é a principal característica do Estado em Portugal. À medida que se transplanta o Estado português para o Brasil, logo transplanta-se também o patrimonialismo português que, assim como o personalismo, permaneceria vigente mesmo no Brasil Contemporâneo. Assim, o patrimonialismo brasileiro não seria um fator residual do personalismo, sendo, tal como o personalismo, um resíduo permanente da cultura portuguesa. Isso é outro fator que endossa a tese da inautenticidade, pois nem as nossas características mais marcantes - o personalismo e o patrimonialismo - seriam tipicamente nossas, e sim herdadas e transplantadas para o Brasil, operando aqui da mesma forma como operam em Portugal. Veremos agora como atua outra categoria fundamental da sociologia da inautenticidade, a de patrimonialismo.

“Os Donos do Poder”, de Faoro, concentra-se a explicar o caráter patrimonialista do Estado brasileiro. Para isso, Faoro faz uma longa discussão tentando demonstrar como o patrimonialismo desenvolveu-se em Portugal. O patrimonialismo refere-se a uma forma de Estado não democrática, corrupta, baseada em privilégios, na qual os membros do Estado o gerem a partir de seus interesses pessoais. O tipo de patrimonialismo presente em praticamente toda história de Portugal será o mesmo que encontraríamos no Brasil.

Como se sabe, Portugal foi o primeiro país da Europa a unificar e centralizar seu território sob o comando de um único Estado e de um único rei, legitimamente reconhecido por todos como autoridade absoluta daqueles domínios, enquanto em outros países guerras civis sucessivas de disputa pela coroa permaneceram por séculos a fio. A unificação do território português ocorreu paralelamente ao crescimento do poder e da riqueza da monarquia, diferente de outros países, onde a

unificação do território em um Estado centralizado ocorreu simultaneamente ao declínio do poder absolutista. A grande concentração de terras por parte da monarquia foi possibilitada pela anexação de territórios após as Guerras de Reconquista, que por fim expulsou os mouros da Península Ibérica. Fundamental para manter a unificação dos territórios conquistados e reconquistados pelos portugueses é o desenvolvimento de uma economia monetária. Portugal foi o primeiro Estado a superar a economia natural por uma economia monetária. Como lembra Jessé, a arrecadação de moeda por parte do Estado permite a este pagar em dinheiro e não em terras os serviços militares prestados, favorecendo a unificação e concentração territorial, e dessa forma garantido o domínio absoluto do Estado perante seus territórios. Jessé nesse ponto resgata Norbert Elias, que já observa que a passagem da economia natural em economia monetária favorece a estabilização do poder político centralizado. Portugal é também o primeiro país a ensaiar uma forma de domínio absolutista.

O patrimonialismo se formaria em Portugal a partir desse domínio absoluto do Estado sobre a sociedade civil. Se por um lado a centralização do poder político e da atividade econômica no poder monárquico permite, num primeiro momento, explicar o sucesso da empreitada marítima e colonizadora de Portugal, esses mesmos motivos inibiriam o advento da modernidade em Portugal. Fundamental para a compreensão do patrimonialismo português será a ideia de estamento. O estamento é formado por dirigentes e funcionários do Estado que dele se apropriam e o comandariam baseados em seus próprios interesses particulares para manter ou expandir seus privilégios. Para Faoro, mais que o rei, a burguesia ou a nobreza é o estamento que detinha o poder real do Estado português. O estamento é pensado como uma espécie de classe ou estrato social específico, movido por interesses próprios. Dada a centralidade da vida social portuguesa em torno do Estado, o estamento detinha uma enorme influência em todos os aspectos da vida social. O estamento seria formado por um grupo de burocratas que não possuem terra ou origem nobre, e que, monopolizando os cargos públicos e tomando o controle de atividades econômicas do Estado, enriquecem através deste, tirando proveito de sua função burocrática.

Para Faoro, o Estado português, controlado a partir do estamento, terá forte influência no Brasil desde os primórdios, inclusive no contemporâneo. Faoro se opõe à tese dominante da historiografia brasileira, na qual a influência do Estado português no Brasil colônia será tímida, secundária, a partir de um Estado pequeno (quase inexistente) e descentralizado, que ainda não se constituía como força

reguladora das relações sociais. Em Freyre, mais do que o poder do Estado, é o poder do patriarca que detém a autoridade absoluta no Brasil colônia. Entretanto, para Faoro, as garras do poder estamental português se estendiam inclusive ao Brasil colônia. O único tipo de Estado com que tivemos contato desce cedo é o patrimonialista nos conformes de Portugal; dessa forma, é ainda na colônia que esse modelo de Estado patrimonialista e estamental será transplantado para o Brasil. É uma tese que se contrapõe também à concepção de Sérgio Buarque, na qual o patrimonialismo seria uma consequência do personalismo e se desenvolveria a partir da plena institucionalização do Estado, depois de 1808. Para Faoro, portanto, assim como em Portugal, desde o começo do Brasil teríamos um Estado forte (leia-se autoritário) que controlaria, a partir de seu poder absoluto, todos os demais âmbitos da vida social. Esse cenário inibe o desenvolvimento da modernidade tanto no Brasil quanto em Portugal, dado que a vida econômica estaria muito vinculada à atividade estatal e não se desenvolveria a partir da livre iniciativa, dentre outros fatores.

Mesmo a chegada da família real no Brasil e o contexto de maior institucionalização do Estado entre nós não modifica essencialmente, segundo Faoro, o caráter patrimonialista e estamental do Estado brasileiro. Jessé Souza não poupa críticas a esse tipo de interpretação, que segundo ele, partindo de um liberal como Raymundo Faoro, tende a ver sempre na presença do Estado uma força que domina e controla autoritariamente os demais aspectos da sociedade. Como afirma Jessé Souza:

A resposta para tamanha refração de olhos tão seletivos que só {vêm?} o que querem explica-se, creio eu, a partir de toda análise faoriana. Mais ainda, pelo pressuposto implícito de toda sociologia brasileira do patrimonialismo. Esse pressuposto é a crença liberal clássica de que a ação estatal acarreta, invariavelmente, o amortecimento das forças vitais de uma sociedade. O que faz com que Faoro perceba, em políticas tão diversas, apenas o novo disfarce do velho mal é o fato de que, para ele, a predominância do Estado como estimulador e condutor da vida social é um mal em si e acarreta o desaparecimento, ou evita o aparecimento, de formas autônomas de organização social. A tese do patrimonialismo como que reveste, como um dado secundário, essa verdade primeira e mais essencial (SOUZA, 2000, p.180)

Todavia, se o Brasil seria marcado desde os primórdios por um forte controle estatal, a exceção à regra seria São Paulo. São Paulo seria um lugar, a princípio, de pouco interesse da coroa portuguesa, e nesse sentido se assemelharia aos Estados Unidos, o único país, segundo Jessé Souza, em que a presença marcante do Estado no controle e regulamentação da vida social se deu mais tardiamente. Jessé Souza percebe que Faoro transplanta essa ideia de Estados Unidos para São Paulo: ambos, por terem sido submetidos mais tardiamente à influência do Estado, conseguiram desenvolver laços mais estreitos com a modernidade, o que explicaria em partes seu êxito econômico. Também o fato de São Paulo ter recebido uma grande leva de imigrantes europeus, de países como a Alemanha marcados pela “ética protestante” e industrializados, corrobora a ideia de um Brasil tradicional e arcaico em contraposição a São Paulo desenvolvido e moderno. O próprio “bandeirante” é relacionado ao pioneiro norte-americano.

A tese da excepcionalidade de São Paulo em relação ao Brasil começa a ser desenvolvida ainda em Sérgio Buarque em publicações após “Raízes do Brasil”. É uma ideia importante porque desenha uma concepção central da sociologia da inautenticidade, a ideia dicotômica dos dois “brasis”, um tradicional e outro moderno, ou a ideia de uma modernidade incompleta, que não teria desfeito por inteiro as relações sociais características da pré-modernidade, como atestam o próprio personalismo e patriarcalismo, heranças de Portugal pré-moderno

vigentes na moderna sociedade brasileira. Assim, as derrotas de São Paulo na revolução de 1930 e na revolução paulista de 1932 representariam a vitória política do Brasil “atrasado” em detrimento do “Brasil moderno”. A partir desse cenário predominaria portanto o Brasil patrimonialista governado pelo estamento. Insistindo na analogia com os Estados Unidos, é como dizer que no Brasil o que seria o “sul” dos norte-americanos teria vencido e determinado o projeto de nação, ou seja - prevaleceu o lado mais tradicional e retrógrado, mais patrimonialista e personalista.

Que essa analogia entre São Paulo e o norte dos Estados Unidos seja tomada de contradições torna-se evidente ao se constatar que o Estado de São Paulo se utilizava amplamente da mão de obra escravizada. A analogia é possível porque Faoro contrapõe em sua obra dois tipos de sociedade, aquelas que como os Estados Unidos não conheceram nenhuma forma de dominação tradicional e nas quais o Estado foi um fenômeno tardio (fator que São Paulo compartilharia com os Estados Unidos), e as sociedades que sempre foram controladas de “cima”, onde o Estado interventor sempre se fez presente, como seria o caso do Brasil. Jessé Souza aponta, contudo, que esse modelo americano, antes de ser a regra, foi a exceção no ocidente, logo, diferente do que tenta induzir Faoro, a presença do Estado não é o bastante para inibir o fortalecimento da sociedade civil, e portanto esse fator não determina por si só o “sucesso” ou o “fracasso” de uma sociedade.

Gostaria de destacar ainda as críticas de Jessé Souza às duas categorias centrais de “Os donos do poder”, patrimonialismo e estamento. Jessé Souza argumenta que o conceito de patrimonialismo utilizado pela sociologia da inautenticidade é anacrônico para explicar o Brasil moderno. O conceito, cunhado por Weber para descrever as relações sociais típicas da China Imperial e pré-moderna, é utilizado desde Sérgio Buarque para descrever um país industrializado, democrático e moderno. Segundo Jessé Souza, os conceitos weberianos são “históricos” e, portanto, inadequados para descrever o presente:

Uma dominação ‘patrimonialista’ não pode existir num contexto de economia monetária avançada, nem da política como esfera autônoma nem do império, ainda que incompleto, do direito formal positivo como o do Brasil do século XX. (SOUZA, 2009, p. 61).

A ideia de estamento é problemática, entre outros fatores, porque classifica o estamento como um grupo antes determinado a atender seus interesses particulares, do que a fazer cumprir a vontade do rei. Quando a vontade real não era condizente com a do estamento, o que sobressaía era a vontade do estamento. É uma concepção estranha, porque tão logo o rei descobrisse que o estamento não estava sendo condizente com seus interesses, poderia muito bem simplesmente afastar tais membros do Estado. Na concepção de Faoro, no entanto, quem parece deter o poder político de fato, e governa de fato, não é o rei, e sim o estamento.

Portanto temos em Faoro um aspecto que será amplamente apropriado pela ciência social conservadora e hegemônica no Brasil. A ideia de patrimonialismo servirá para explicar o atraso social do país, a partir de uma concepção na qual as mazelas sociais do Brasil são oriundas principalmente do Estado, o qual seria autoritário, corrupto, ineficiente e inibiria o desenvolvimento de uma sociedade civil livre e de um mercado competitivo. Logo, a saída lógica e implícita para resolver os problemas do Brasil seria a diminuição do Estado. Num país que ainda não conseguiu universalizar a cidadania básica, entendida aqui como o acesso universal a serviços básicos como saúde, segurança, transporte e educação, esse tipo de proposta representa no mínimo a invisibilização da desigualdade social.

Se em Sérgio Buarque e Raimundo Faoro temos uma versão “macro” e institucionalista da sociologia da inautenticidade, ocupada em entender como a herança ibérica se reproduz no âmbito das relações políticas, governamentais ou institucionais, em Roberto DaMatta temos uma versão “culturalista” do mesmo modelo teórico, ou seja, uma abordagem muito mais interessada nos eventos cotidianos, nas interações face a face, nas festas, ritos e manifestações da cultura popular. A proposta metodológica de DaMatta é justamente buscar unir esses duas abordagens teóricas diferentes e até opostas presentes nas ciências sociais - a “institucionalista”, que toma por objeto processos macrossociais, e a “culturalista”, mais relacionada aos eventos cotidianos da ordem da representação, do simbólico, da tradição, dos valores. Para Jessé Souza, DaMatta não consegue realizar a superação da dicotomia metodológica a que se propõe, o que consequentemente causa um profundo impacto no seu esquema teórico. Na verdade, grande parte da crítica de Jessé Souza ao prestigiado antropólogo refere-se a que ele reproduz em todos os aspectos da sua teoria a dicotomia característica da sociologia da inautenticidade, que refere-se à dicotomia da coexistência de um Brasil arcaico e tradicional com um Brasil desenvolvido e moderno.

Estamos falando aqui precisamente da obra “Carnaval, Malandros e Heróis”, que apresenta as categorias centrais do pensamento de DaMatta, casa e rua e pessoa e indivíduo. Através destas categorias, podemos perceber como a dicotomia tradicional x moderno opera no pensamento do antropólogo. Para DaMatta, cada sociedade logra lidar de maneira específica com as noções de indivíduo. Diferente da Índia ou dos Estados Unidos, no Brasil teríamos uma maneira dual de articular esta categoria. Essa dualidade é representativa da própria forma ambivalente como a experiência da modernidade constituiu-se entre nós, a qual seria a principal característica que marcaria a singularidade social do Brasil.

No âmbito pessoal, essa dualidade assume a forma na dicotomia “pessoa” x “indivíduo”. Diferente de um regime “pleno” de modernidade, o indivíduo no Brasil não seria todo o conjunto dos cidadãos. Indivíduos seriam a maioria da população, as quais, desassistidas dos seus direitos básicos, têm que dar o seu “jeitinho”, e para as quais o sistema jurídico se apresenta em todo seu rigor. Diferente das pessoas, as quais teriam bons contatos sociais e acesso privilegiado as esferas tanto de Estado quanto de mercado, e precisamente por isso as leis seriam para estes mais impunes e maleáveis. Em contraposição a um regime clássico de modernidade, no Brasil a burocracia não funcionaria de maneira impessoal, e sim de maneira pessoal, consequência direta do personalismo que nos caracteriza. Dessa forma, a oposição pessoa x indivíduo simboliza a oposição entre um sistema tradicional de valores baseados no privilégio e no personalismo x o mundo da eficácia moderna baseado na impessoalidade burocrática, no qual todos seriam iguais e ninguém disporia de privilégios. O mesmo esquema dicotômico também é presente na oposição entre casa e rua, espaços sociais equivalentes a pessoa e indivíduo.

Casa indica aqui o componente pessoal do espaço social, baseado na proximidade, nos sentimentos e nos afetos. Rua seria o oposto, o mundo hostil da impessoalidade, das leis, o espaço social contrário ao da casa onde as pessoas tornam-se indivíduos. Os nossos ritos ora desfazem essa dualidade, como a procissão, na qual o aspecto central é o elemento sagrado; ora o espaço da rua invade o da casa, como no caso das paradas militares de 7 de setembro onde o Estado “recruta” membros da casa; ora é a casa quem invade a rua, como no carnaval, onde o ambiente da rua é tomado pela pessoalidade e pela intimidade típicas da casa. Temos aqui a representação de toda dicotomia de DaMatta, a eterna oposição

entre o personalista e o tradicional e do outro lado o impessoal e o moderno.

Longe de superar as dicotomias, como a princípio a metodologia se propõe, tais são apenas reafirmadas. No plano macro, o plano do indivíduo, da rua, e das instituições, teríamos a tentativa de regulação moderna e impessoal da vida social; no plano micro, teríamos a proeminência do personalismo e dos privilégios baseados nas relações pessoais. Diferente de um regime moderno, contudo, ao invés das estruturas de poder serem o elemento determinante e regulador das relações sociais, aqui elas são o elemento subordinado. Dessa forma, são no fundo o personalismo e as relações pessoais que determinam as instituições de poder impessoais. Na batalha dicotômica entre tradição x modernidade, acaba prevalecendo no Brasil o âmbito personalista, patrimonialista, de herança portuguesa, cristalizado culturalmente na nossa experiência social. Mais uma vez, temos aqui a reiteração de nossa modernidade inautêntica, e a vitória da cultura portuguesa pré-moderna sobre as estruturas de controle e regulamentação burguesas e modernas. Isso confere uma singularidade importante a maneira como essa tradição de pensamento pensa a modernidade no Brasil, contrapondo-se a um grande consenso das ciências sociais, precisamente porque entre nós a modernidade não teria acarretado um intenso “processo civilizador” e conseqüentemente modificado profundamente toda a estrutura social vigente. Dessa forma, teríamos não apenas a convivência entre o moderno e o pré-moderno, como dentro dessa relação ambígua e dicotômica o elemento pré-moderno seria o dominante.

Jessé Souza destaca este aspecto a partir da leitura crítica do ensaio de DaMatta denominado “Você sabe com quem esta falando?”. Nele, o antropólogo se propõe a abordar esse espécie de “ritual” cotidiano cristalizado na expressão “você sabe com quem esta falando?”, no qual as leis não funcionariam com o mesmo rigor para indivíduos influentes socialmente, que detêm “capital social”. Esse ritual remonta à passagem do “indivíduo” a “pessoa”. Embora DaMatta não deixe claro em seu ensaio qual o elemento dominante e qual o subordinado, Jessé Souza encontra indícios para responder a essa questão, que sempre aponta na direção do elemento personalista como o dominante. Isso porque a possibilidade da regra não ser cumprida e não ser devidamente aplicada é sempre mais provável que a aplicação estrita da lei. Dessa forma, resolveríamos questões da ordem da burocracia sempre de maneira impessoal, através do “jeitinho”. Problemático para Jessé Souza, aqui, é que “levada às suas últimas consequências, essa

solução implica afirmar que os brasileiros se comportam de um modo inverso aos estímulos das instituições sociais fundamentais, como Estado e Mercado” (SOUZA, 2000, p.189).

Para Jessé Souza, DaMatta oferece um cenário de convivência simultânea de dois tipos de éticas distintas, como se houvesse uma inarticulação entre as práticas individuais e os estímulos institucionais. Como afirma o autor, referindo-se a “A casa e a rua”:

Qual é o conjunto de regras ou normas que explica e constitui a articulação entre esses dois mundos? Se Roberto DaMatta pretende explicar as normas e as regras sociais últimas que esclarecem nossa singularidade, então a forma de articulação entre esses dois princípios tem de ser explicada. A dualidade enquanto tal é uma simples aporia. Sem estar determinada nas suas regras, ela pode ser usada, “ad hoc”, para o esclarecimento de um sem-número de questões nas quais as vezes um princípio é mais importante, outra vezes o outro assume a primazia. Mas, nesses casos, há de se perguntar: O que faz com que precisamente nessa situação um ou outro princípio seja mais ou menos eficiente? Essa questão nunca é respondida por DaMatta. O último horizonte explicativo é sempre uma dualidade indeterminada que varia ao sabor das situações concretas examinadas.(SOUZA, 2000, p.191)

Jessé Souza vai a interpretes clássicos da modernidade para criticar essa concepção dualista trazida por Roberto DaMatta, na qual atesta-se um universo ambivalente e subjetivo de normas e valores. Jessé Souza retoma a discussão de Weber sobre o manto do santo que se transforma em jaula de ferro, mostrando que apenas os homens do alvorecer da modernidade tinham a possibilidade de escolher entre uma ética tradicional e católica ou uma ética protestante. Todavia, com o advento das instituições sociais características da modernidade, os agentes encontram-se submetidos a atender os estímulos que advêm desses poderes impessoais, que respondem apenas suas demandas específicas, como esferas autônomas do controle religioso ou das vontades pessoais, mesmo de indivíduos poderosos. O engessamento e o controle da vida das pessoas através dessas estruturas coercitivas é o que permite a Weber falar em “jaula de ferro”. O advento de Estado

centralizado e mercado capitalista competitivo modifica toda economia emocional da sociedade, que agora precisa atender a estímulos específicos inexistentes numa condição de pré-modernidade.

Isso, segundo o autor, é consensual na sociologia. Está presente na teoria de Georg Simmel, onde o advento da economia monetária significa uma profunda transformação na consciência subjetiva individual. Também em Norbert Elias, onde o foco será apontar as transformações sociais a partir da centralização do Estado moderno e o desenvolvimento de elementos coercitivos de controle e regulamentação da vida social, os quais também modificam completamente a psique humana. Essa discussão é importante para Jessé Souza demonstrar como os mecanismos de poder impessoal tipicamente modernos não estão restritos a espaços sociais delimitados, como o Estado ou a rua, mas penetram em todos os âmbitos da sociedade, inclusive nas consciências individuais. Dessa forma, desmantela-se toda dicotomia estabelecida por DaMatta. Pois, se a própria dualidade casa x rua já não faz sentido dentro de um regime de instituições de poder impessoal como a modernidade, visto que todas estão envoltas sob um mesmo conjunto de normas e valores; a preponderância da casa sobre a rua complica ainda mais a teorização do prestigiado antropólogo.

Jessé Souza se esforça ainda em desconstruir que a dualidade pessoa x indivíduo e todas as suas implicações seriam uma característica exclusivamente brasileira, que portanto marcaria a nossa singularidade. Para DaMatta, o legado personalista, a outra parte da dualidade que o indivíduo assume no Brasil, conceitualizado na noção de pessoa, seria algo que nos distinguiria dos demais países do mundo. As consequências “deletérias” desse fator são também tomadas como características tipicamente nossas: “a troca de favores, *o jeitinho*, a *“carteirada”*, em uma palavra, a *tendência a corrupção e a refração da lei geral*.(SOUZA, 2000 p.201)”. Como Roberto DaMatta nunca fala em estratificação social, nem relaciona esse cenário de favores e privilégios a classes, será nas relações políticas ou no contato e proximidade com o poder o espaço privilegiado que esse nosso “gene ruim” melhor se manifestaria. Sobre isso argumenta Jessé Souza:

É a imagem (no caso desvalorizada) do brasileiro de si mesmo que parece ser *dramatizada* na teoria damattiana. Afinal, por que se supor uma tendência inata dos brasileiros à corrupção e ao estabelecimento de relações de favores? Seria essa “predisposição” maior do que em qualquer outro país? Recentemente tivemos na Alemanha Federal a descoberta de um esquema de corrupção e favorecimento político com vinte e cinco anos de estabilidade e incrível eficiência que faria qualquer político tradicional brasileiro morder os lábios de inveja. Admitamos, hipoteticamente, que, desgraçadamente, o grau de corrupção no Brasil seja maior que em outros países. Seria a causa desse fato uma ausência de mecanismos eficazes de controle ou uma misteriosa eficácia atávica de padrões culturais personalistas tradicionais da vida colonial brasileira? (SOUZA, 2000, p.202).

A crítica aqui refere-se a que DaMatta naturaliza e transpõe para o âmbito teórico uma percepção do senso comum sobre a política. Jessé Souza se utiliza de uma pesquisa norte-americana sobre a percepção dos indivíduos sobre a política que chega a resultados muito parecidos com o que DaMatta descreve do brasileiro. Nela, esse sentimento de desconfiança deve-se ao fato de que “em sociedades modernas e complexas a barganha política é realizada de forma intransparente para a grande maioria” (SOUZA, 2000, p.203). Também os americanos acham que a política é suja, embora suas instituições sejam conhecidas mundialmente pela secularidade e confiança que possuem.

Acredito que podemos classificar a “sociologia da inautenticidade” a partir de quatro preceitos. São aspectos compartilhados por todos os autores aqui analisados, e que foram se reproduzindo teoricamente ao longo dos tempos, contra os quais Jessé Souza levanta críticas contundentes. São eles: a) herança ibérica, b) culturalismo atávico, c) modernidade como não ruptura, d) convivência do moderno com o pré-moderno: a) A herança ibérica refere-se ao forte legado cultural que teríamos recebido de Portugal, definidor de duas das nossas mais marcantes características, o personalismo e o patrimonialismo. Também a especificidade da formação social brasileira se deve principalmente aos legados da herança ibérica, bem como as causas do nosso atraso social; b) O culturalismo atávico refere-se a uma

interpretação metodologicamente culturalista desvinculada de uma articulação com a dinâmica institucional e a estratificação social, que precisamente por ausência desses fatores cairia numa análise social “indeterminada”. Devido a isso, o culturalismo mobilizado para interpretar o Brasil seria “atávico”, pois só consegue ver no país, inclusive o contemporâneo, uma cultura cristalizada e reproduzida de diferentes formas (mas essencialmente a mesma cultura), a partir de características herdadas de Portugal pré-moderno; c) Com relação à modernidade como não ruptura, embora Jessé Souza não se refira a ela diretamente, achei importante incluir porque destaca e especifica a concepção não habitual da modernidade mobilizada por essa tradição do pensamento social brasileiro. Essa concepção seria a de que teríamos uma modernidade incompleta, que não conseguiu realizar plenamente um “processo civilizador” no Brasil, devido principalmente à permanência de traços pré-modernos, os quais inibiriam o florescimento da modernidade, quadro diagnosticado principalmente a partir da ineficácia institucional do Estado. Portanto, a modernidade brasileira não teria sido um intenso processo de ruptura com a pré-modernidade; d) O quarto e último aspecto seria a consequência de todos os outros e se refere precisamente à forma singular da modernidade brasileira, baseada na dicotomia entre um Brasil tradicional e outro moderno. Todos estes fatores estão interligados e se apresentam em conjunto.

Em a “Ralé Brasileira” Jessé Souza disserta sobre os efeitos da mobilização teórica dos fenômenos apontados acima para a interpretação recorrente do Brasil Contemporâneo. Para o autor tais preceitos formulados pela sociologia da inautenticidade estão presentes em distintas correntes de pensamento, tanto a esquerda quanto a direita. É precisamente o que acontece tanto com a posição classificada enquanto “liberal-conservadora”, quanto com a posição “politicamente correta”, ambas não percebem a:

construção sociocultural objetiva dos desclassificados sociais entre nós... Politicamente, se no caso do liberalismo-conservador o efeito é a naturalização da desigualdade e o contínuo abandono dos desclassificados sociais, no caso da postura “politicamente correta” o efeito é a prisão nas perspectivas do assistencialismo míope e de curto prazo. Como podemos ver, o acesso a uma perspectiva verdadeiramente crítica não a ver com a “vontade política” percebida difusamente como mais “humana” ou “correta”. Como ambas as abordagens partilham dos mesmos fundamentos básicos – personalismo, patrimonialismo, subjetivismo e/ou culturalismo (um é a imagem refletida do outro), não percepção da dimensão institucional, fragmentação indevida do objeto de estudo -, essa é a razão profunda e decisiva da impotência crítica das posições dominantes à “direita” e à “esquerda” entre nós. (SOUZA, 2009, p.100)

Podemos agora entender melhor por que Gilberto Freyre não faz parte da sociologia da inautenticidade. Freyre não compartilha de nenhum dos preceitos elencados acima. Diferente dos demais teóricos aqui analisados, o autor compreende o processo que se dá a partir de 1808 como uma ruptura ao sistema “casa grande e senzala”. Esse processo vai suprimindo aos poucos o Brasil tradicional, eliminando deste modo a hipótese de eterna permanência da herança ibérica, e sem esse preceito os demais já ficam comprometidos. Para Freyre, o fundamental em “Casa grande & senzala” não é o fato de o colonizador ser português, e sim o modo de produção monocultor e escravista: isto é o que permite ao autor pleitear uma concepção da singularidade cultural brasileira, que não seria uma mera transposição da cultura portuguesa pré-moderna, visto que Portugal, diferente do Brasil, não era uma sociedade organizada a partir principalmente do trabalho escravo. Dessa forma, diferente da concepção dos autores da sociologia da inautenticidade, o processo de instauração das instituições modernas entre nós choca-se com os valores dominantes no Brasil colônia, como o personalismo, que para Freyre é uma característica que aos poucos vai sendo abolida conforme se intensifica o processo de passagem do poder pessoal baseado na vontade do patriarca para o poder impessoal baseado nos valores modernos.

Em outras palavras, o processo desenrolado a partir de 1808 não representaria para Freyre a instauração de uma modernidade superficial e epidérmica, que manteria uma relação de hereditariedade com o sistema anterior; pelo contrário, esse processo significa uma enorme ruptura com as condutas e valores típicas do Brasil colonial. Se num primeiro momento a cultura portuguesa terá enorme influência no processo de colonização (afinal, é dela que advêm tanto o modelo de família quanto o de escravidão), essa influência decai à medida que o Brasil se moderniza e passa a sofrer influências dos países considerados percursores do processo de modernização. A relação de Freyre com o pensamento social hegemônico é diferente da sociologia da inautenticidade: deve-se ao fato de que este autor será o grande sistematizador do mito da brasilidade, um dos pilares da “ciência social conservadora” dominante na interpretação do Brasil contemporâneo, aspecto que abordaremos mais à frente.

Os aspectos que buscamos trazer da obra de cada autor aqui analisado ajudam a observar como os preceitos da sociologia da inautenticidade operam teoricamente e nos interessam primeiro porque apresentam uma concepção da singularidade da modernidade brasileira e segundo, porque estão estritamente interligados ao “pensamento social hegemônico” no Brasil. Nosso interesse agora é resgatar como Jessé Souza articula os pressupostos dessa gênese no sentido de demonstrar como ela permanece sendo rearticulada no discurso corrente tanto na academia quanto no senso comum sobre o Brasil contemporâneo. Assim concluiremos o nosso passeio da “sociologia da inautenticidade à crítica ao pensamento hegemônico”.

Todas as ideias que vimos acima não estão restritas e condicionadas ao plano intelectual ou estritamente acadêmico. As ideias atuam na realidade porque são elas que fornecem as interpretações que permitem explicar porque somos dessa forma e não de qualquer outra, bem como são as ideias que estabelecem perspectivas e horizontes de ação e orientam e legitimam práticas ou medidas políticas. Essas ideias no mundo moderno são formuladas pretensamente de forma “científica”, pois no mundo moderno são os cientistas as pessoas autorizadas a falar de fenômenos não só naturais, como também sociais. Dessa forma, os intelectuais agem na vida das pessoas, por mais que estas nunca tenham lido aqueles intelectuais. Não à toa, a forma como o brasileiro predominantemente se percebe ainda hoje, segundo Jessé Souza, foi concebida e idealizada por Gilberto Freyre. Estas ideias se legitimam porque ganham aval científico e são “carimbadas” por outros intelectuais, mas atingem ressonância porque atendem a demandas e

interesses específicos no momento que emergem. A concepção de brasilidade formulada por Gilberto Freyre atende a as necessidades do Estado Novo de fornecer uma ideologia nacional para o povo brasileiro. Ou seja, era uma narrativa capaz de forjar união patriótica e solidariedade interna atentando para as positivities da nação. Freyre fez isso transformando o que até então era visto como o principal defeito do país em sua principal qualidade, a questão racial. A partir de então, a questão racial será tomada como um ponto que simboliza as virtudes do país, que representaria um povo “aberto”, sincrético, de boa convivência com o outro, que culminariam numa qualidade que nem os virtuosos Estados Unidos teriam, a democracia racial.

Esses preceitos da brasilidade induzem a uma ideia de homogeneidade do brasileiro. Para Jessé Souza, são sintomáticas da “teoria emocional da ação”, na qual algumas sociedades latinas, como o México, forjam sua identidade, em oposição a países de modernidade “plena”, principalmente os Estados Unidos. Para isso, mobilizam-se estereótipos, no sentido de demonstrar que, se nos falta a racionalidade típica das grandes nações modernas, nos sobram alegria e felicidade, o que nos torna mais sensíveis, hospitaleiros, festivos e corporais, em detrimento de uma racionalidade pragmática baseada no individualismo ocidental.

Esse vínculo do brasileiro com a emotividade, ainda hoje habitual, deve-se ao forte vínculo do país com o personalismo, ainda predominante para explicar as especificidades de ser brasileiro, mas que não resiste muito bem a certo rigor teórico e logo entrega sua estereotipação. O mesmo ocorre com o patrimonialismo, também amplamente utilizado, que responsabiliza toda miséria social do país ao Estado e a um problema econômico, desconsiderando que em períodos. Dessa forma, o Estado é visto como caro, corrupto e ineficiente, baseado em privilégios, em detrimento do mercado, que seria o reino das virtudes, onde prevalecem a meritocracia e a eficiência. Em alusão a Roberto DaMatta, é como dizer que o Estado seria o âmbito da casa e o mercado, o da rua. Esse tipo de raciocínio relacionado ao senso comum tende sempre a dicotomizar o pensamento num dualismo polar entre bem e mal, entre vício e virtude. A dicotomia fundamental a partir de DaMatta para entender o Brasil será Brasil tradicional x Brasil moderno, Brasil subdesenvolvido x Brasil desenvolvido; em outros termos, a metáfora Brasil como o reino dos vícios x São Paulo o reino da eficiência e das virtudes. Para Jessé Souza, todos estes aspectos se reproduzem amplamente no debate sobre o Brasil tanto na academia quanto na esfera pública. Estão presentes, por exemplo, no livro “A

cabeça do brasileiro”, de Alberto Carlos Almeida, lançado ainda em 2007.

Uma investigação mais minuciosa, tanto nos jornais quanto nos textos acadêmicos, deve corroborar essa hipótese de Jessé Souza de que ainda hoje o pensamento no Brasil hegemonicamente carrega um vínculo estreito com os autores da sociologia da inautenticidade, pois é através de suas categorias e seus preceitos que tanto os vícios quanto as virtudes do país aparecem como tais. Fica aqui o registro para, talvez futuramente, desenvolver uma pesquisa nesse sentido. Se essas categorias são tão centrais assim, e se por acaso nos deixarmos convencer do discurso de Jessé Souza, de que elas em última instância apenas reforçam estereótipos sobre o país, quais categorias nos sobram para explicar o Brasil? O que temos de alternativo às categorias de “homem cordial”, “personalismo” e “patrimonialismo”? É precisamente os impactos da desmobilização de categorias centrais operacionalizada por Jessé Souza a que me referia ao me perguntar em que medidas isso não nos tira de um “consenso ortodoxo” acarretando invariavelmente uma “crise paradigmática”? Quais categorias e que concepção alternativa de modernidade poderíamos mobilizar para fazer a leitura do Brasil? Nosso objetivo é buscar em Jessé Souza a sua concepção de modernidade e de modernização alternativa a hegemônica.

CAPÍTULO 2 – A SELETIVIDADE E ESPECIFICIDADE DO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO BRASILEIRO NA CONCEPÇÃO DE JESSÉ SOUZA

No primeiro capítulo, apresentamos a concepção dicotômica da modernidade brasileira nos conformes de uma “sociologia da inautenticidade”, bem como expusemos algumas críticas a essa concepção. Neste segundo capítulo, o objetivo é resgatar as primeiras elaborações de Jessé Souza acerca de sua interpretação alternativa à da sociologia da inautenticidade, que é a concepção de seletividade do processo de modernização brasileiro. Pode-se dizer, desde já, que um ponto comum compartilhado tanto por Jessé quanto pelos autores da “sociologia da inautenticidade” refere-se a que, para ambos, as condições sociais que antecedem e prefiguram o contexto de implementação da modernidade entre nós impactam profundamente a experiência da modernidade brasileira, em relação e diferença à experiência da modernidade nos países centrais do ocidente. Para ambos, a experiência do processo de modernização brasileiro é marcado por certas especificidades. Todavia, diferente da “sociologia da inautenticidade”, para Jessé Souza esses impactos não produzem uma forma dual na nossa modernidade, marcada pela coexistência de componentes institucionais modernos com estímulos culturais essencialmente “pré-modernos”, supostamente referentes ao enorme peso que a tradição ibérica teria determinado sobre nós.

O debate da modernidade no Brasil inicia-se fortemente marcado pela discussão em torno das continuidades e descontinuidades do sistema colonial, principalmente em relação à primeira onda modernizadora de 1808. A sociologia da inautenticidade é partidária da concepção que privilegia a continuidade, o chamado “culturalismo atávico”, enquanto Jessé Souza, colocando-se ao lado de Gilberto Freyre, é partidário da concepção que enxerga mais rupturas em relação ao período anterior. Como observaremos mais detalhadamente adiante, a concepção da seletividade da modernidade brasileira dedica-se a pensar os impactos e consequências da transposição dos meios institucionais da modernidade europeia em um país que, como lembra o autor, mais parecia oriental do que ocidental, e que continha condições e relações sociais a princípio avessas ao regime de modernidade, como a escravidão.

Se, para Jessé Souza o que caracteriza a experiência da modernidade brasileira refere-se a sua seletividade específica, isso não significa, contudo, dizer que uma “modernidade seletiva” seja algo

exclusivo do Brasil. Segundo o autor, todos os países modernos desenvolveram seletivamente os aspectos habitualmente atribuídos e só possibilitados pela modernidade e pela cultura ocidental. A seletividade, e portanto, certa especificidade, é comum a todos os países do mundo; reconhece-se com isso, que cada país do mundo modernizou-se dentro de um determinado contexto específico, com seus específicos e complexos processos e conflitos políticos, típicos da instauração da modernidade. Todavia, como sabemos, modernidade é por si só um conceito ainda em franca disputa (como seus derivados contemporâneos, como alta modernidade ou pós-modernidade), e pode ser mobilizado de diferentes formas, denotando e ressaltando alguns aspectos em detrimento de outros. Para Frederic Jameson (2002), não existe exatamente uma maneira correta de usar o conceito de modernidade, existe antes uma disputa política em torno das suas representações e de seus significados.

Dessa forma, o conceito pode ser mobilizado tanto para endossar os progressos (principalmente científicos e tecnológicos) possibilitados pela modernidade enquanto um projeto burguês e capitalista, como também pode sinalizar para as consequências desastrosas e efeitos colaterais de tal modelo civilizacional, através de seus impactos negativos (sociais e ambientais, por exemplo). Mesmo quando se trata da discussão de qual evento histórico melhor sinalizaria o advento da modernidade, encontramos amplas disputas, propostas que divergem cerca de três séculos, sinalizando que, mesmo no campo da história, tal conceito também se apresenta cheio de imprecisões, divergências e ambivalências. Jameson cataloga quatorze propostas distintas para sinalizar o advento da modernidade: desde o descobrimento da América, passando por Descartes e o surgimento do método científico ou ainda a proposta que parece ter maior adesão, a Revolução Francesa. A discussão de Jameson nos é interessante porque denota que não existe maneira única de trabalhar tal categoria, pelo contrário, ela detém bastante “plasticidade” (para usar um termo próximo do nosso pensamento social). Assim como Jameson se refere à amplitude, abrangência e certa imprecisão em torno da categoria de moderno, Jessé Souza atenta que modernidade é antes um tipo ideal, e que as sociedades (assim como os teóricos ao narrarem o fenômeno) privilegiam e desenvolvem de maneiras distintas certos aspectos tipicamente modernos em detrimento de outros.

Isto significa que as vias de modernização, bem como seus impactos nas sociedades, podem ser muitas vezes díspares e incongruentes, com consequências bastantes distintas. Em geral, no

entanto, a categoria de modernidade indica uma contraposição à sociedade tradicional. Isso é um dos motivos que fazem com que a maneira como a sociologia da inautenticidade mobiliza a categoria de modernidade para descrever o Brasil seja tão criticada por Jessé: ela atenta contra esse preceito fundamental. Outro fator é que ela relaciona todos os problemas do Brasil a uma “ausência” de modernidade (ou ao menos da regulação impessoal moderna), enquanto Jessé Souza insiste em que esses problemas são a princípio consequências da maneira como se desenvolveu a modernidade entre nós, entendida dentro do conceito de “nova periferia”, que abordaremos mais detalhadamente no capítulo seguinte.

Para a sociologia da inautenticidade, a modernização brasileira ocorre paralelamente à chegada dos imigrantes de países mais ou menos já centralizados politicamente e industrializados. Jessé Souza identifica a chegada da modernidade entre nós com os eventos históricos de 1808, que marcam a instauração no Brasil das duas instituições básicas da modernidade, Estado centralizado e mercado capitalista competitivo. Para o autor, a modernidade caracteriza-se pela passagem de um regime baseado na dominação tradicional (religiosa) e no poder pessoal, para um regime de dominação impessoal, feita por instituições que regulam direta ou indiretamente a vida social. Jessé Souza mobiliza quatro autores para fundamentar a sua concepção de modernidade; Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor.

Retomaremos nesse capítulo a discussão de dois deles, Elias e Weber, mais fundamentais para a discussão acerca da seletividade da modernidade brasileira. Habermas, embora também seja importante, principalmente porque discorre acerca de uma terceira instituição fundamental da modernidade, a esfera pública, é um autor de importância secundária na análise da seletividade do processo de modernização brasileiro. Em relação à obra de Charles Taylor, que trata da importância da categoria de reconhecimento social para a política moderna - certamente uma influência central em Jessé Souza - a discussão será retomada no próximo capítulo, dada a importância de entender a mobilização teórica acerca de Charles Taylor em comunhão e diálogo com a discussão de Jessé acerca de Pierre Bourdieu.

Em Max Weber, a discussão se centra em torno da singularidade cultural do ocidente, marcada pelo desenvolvimento de um tipo específico de racionalismo e de individualismo. Esse tipo de racionalismo e individualismo será incorporado e estimulado através das duas principais instituições fundamentais da modernidade, Estado e mercado. É através da implementação dessas instituições em

praticamente todos os lugares do globo que a modernidade se permite ser um projeto europeu, mas universal.

O racionalismo tipicamente ocidental, que é um dos preceitos da modernidade, é o “racionalismo da dominação do mundo”. É um tipo de racionalismo estimulado a partir da ética protestante, que tem início no luteranismo, mas que atinge seu auge no protestantismo inglês e dos países baixos, o mesmo dos pioneiros norte-americanos. É precisamente no protestantismo ascético que Weber se refere ao associar a ética protestante com o espírito do capitalismo. O racionalismo da dominação do mundo relaciona-se à interpelação que ocorre entre religiosidade e ética mundana através da fundamentação de uma conduta de vida que será determinante para atingir a salvação religiosa. O ideal ascético do protestantismo, baseado na valorização e no reconhecimento das atividades laborais, oferece o “ethos” da modernidade. O racionalismo da dominação do mundo instrumentaliza, a partir do preceito da eficiência, todos os âmbitos da vida social, e seus impactos se estendem muito além de apenas modificar a concepção dominante acerca da “indignidade” do trabalho mundano.

As consequências diretas desse racionalismo referem-se tanto a uma “desmagificação” do mundo, quanto à cada vez mais intensa separação da conduta ética e da esfera religiosa, o que leva a uma automatização das esferas da vida social, como a política, a economia e o direito. A elaboração e a universalização de um tipo de conduta “mundana” não exatamente atreladas a fins religiosos singulariza a sociedade moderna em relação as sociedades tradicionais. Isso permite que apenas no ocidente apareçam quase ao mesmo tempo ciência empírica, imprensa, Estado centralizado e mercado capitalista.

O individualismo moral decorrente desse processo implica na consideração do sujeito enquanto um agente racional, com autonomia para decidir sobre sua vida e seu futuro, e para criticar tanto a si mesmo quanto à sociedade em que vive. Esse tipo de individualismo permite a formulação dos conceitos de cidadão e cidadania, fundamentais para as relações jurídicas e políticas da modernidade. Todas as noções de direitos humanos e liberdades individuais são consequências deste individualismo moral. Mercado competitivo e Estado centralizado tornam-se estruturas que estimulam a conduta individual através de instituições de poder impessoal que controlam e regulamentam todas as esferas da vida social, regidas a partir de uma lógica própria. Veremos melhor o impacto e as mudanças ocasionadas por essas estruturas na discussão de Jessé Souza sobre Norbert Elias e o processo civilizador.

Com Norbert Elias, a discussão se centrará em observar os efeitos do processo civilizador e a diferente seletividade do processo de modernização nos diversos países do mundo. Observa Elias que o processo civilizador é um movimento histórico em torno da internalização de regulação da conduta e do comportamento, que acompanha estímulos institucionais de diferentes modos em diferentes épocas. Jessé aponta que as considerações de Elias sobre a passagem da sociedade tradicional para a moderna ocorrem em dois sentidos, um socioeconômico e outro político. O socioeconômico atenta para a intensificação da divisão social do trabalho e a passagem da economia natural para a economia monetária. O político refere-se ao advento do Estado nacional e dos efeitos psicossociais da sua consequente centralização política.

Já nos referimos a esse debate anteriormente quando falamos da centralização política de Portugal. Para Elias, a sociedade feudal era organizada de forma a manter sempre um “mecanismo de descentralização”, pois os poderes eram estabelecidos e distribuídos sempre em relação a pequenos locais, nunca a regiões ou grandes extensões territoriais. A passagem da economia natural para a monetária favorece a centralização política à medida que permite que as monarquias arrecadem impostos e paguem os exércitos e demais despesas em moeda e não em terra.

A concentração de terras por parte da Coroa favorece assim a centralização do poder político, dado que permite que as terras obtidas militarmente, por exemplo, não sejam dívidas para pagar os encargos da campanha, ficando sob o controle monárquico. Isso acarreta um novo mecanismo social que favorece a centralização política, em detrimento do mecanismo descentralizador característico da Idade Média. É o poder agora centralizado que permite governar um grande número de populações e extensas faixas territoriais de maneira estável, sem riscos de fragmentação, e também submeter ao jugo de um único código de valores e de normas um grande número de localidades que antes estavam politicamente vinculadas apenas a poderes locais. O que representa esse novo tipo de poder centralizado e que será objeto de estudo de Elias são os ducados franceses dos séculos XVI e XVII. Ainda que Portugal nessa mesma época já tinha passado pelo processo de centralização política, como vimos anteriormente.

A centralização do poder político permite uma considerável intensificação do processo civilizador, entendido aqui como um processo histórico de regulação das condutas individuais. Observa Jessé Souza que, para Elias, diversas disputas sociais ou rixas particulares

eram resolvidas pela violência na sociedade feudal, e que o mecanismo de descentralização política minava a possibilidade de qualquer exercício mais rígido de controle legal, nos termos do Direito como conhecemos hoje. Como a única lei reconhecida por todos era a “lei da espada”, as relações sociais ocorrem sem muita regulação da conduta, podendo assim os impulsos primários aparecer sem vergonha ou restrição. Aqui encontramos uma situação análoga à que habitualmente descreve o patriarcalismo na colônia brasileira, onde inexistia qualquer tipo de poder acima do poder do patriarca, o que permitia que sua vontade pudesse obedecer aos impulsos primários sem qualquer tipo de restrição. Uma das qualidades de Elias é justamente perceber a interligação entre os mecanismos estruturais e as relações pessoais e padrões de comportamento, observando suas peculiaridades e seus vínculos estruturais, bem como notando suas mudanças ao longo da história.

Uma das consequências mais marcantes da centralização do poder será a pacificação da resolução dos conflitos através da regulação das relações sociais a partir de poderes institucionais e impessoais, aumentando o controle da sociedade sobre os indivíduos. Esse será o último estágio do processo civilizador que, conforme resgata Jessé Souza, é dividido por Elias em três partes: “*courtoisie*”, “*civilité*” e “*civilisation*”. Cada estágio representa padrões de regras e códigos comportamentais em diferentes períodos históricos. A *courtoisie* é de onde partem os estudos de Elias e refere-se ao comportamento socialmente aceitável na alta Idade Média, contudo este período não representa o início do processo, dado que acompanha toda trajetória humana, sendo impreciso e indeterminado atribuir-lhe um começo. O segundo período remete à Renascença e o terceiro e último é o processo que vivemos hoje, ainda em continuidade, que tem início com a centralização política e a formação dos estados nacionais.

Elias percebe o sentido histórico do processo civilizador, que refere-se a um refinamento dos comportamentos que, cada vez mais, tende a inibir aquilo considerado desagradável de se observar no outro, em especial tudo aquilo que lembra ou remete à origem selvagem, primitiva ou “bárbara” do homem. Contudo, conforme aponta Jessé Souza, o processo não obedece critérios lógicos de higienização por exemplo; o que é considerado civilizado em determinada época é sobretudo o que a elite social considera civilizado. Assim, todo tipo de ações cotidianas que atendiam a princípio apenas a necessidades biológicas, como comer ou vestir, passam a ser condicionadas culturalmente, esteticamente, e reguladas através de regras e normas de

comportamento. Como dissemos, é a elite social de cada período (cavaleiros, nobres ou burgueses) que acaba definindo os padrões adequados de comportamento de forma inconsciente. Jessé Souza faz questão de ressaltar que “não existe sujeito no processo civilizatório” (2010, p.49). O padrão de comportamento desenvolve-se e modifica-se servindo como código distintivo, atendendo a necessidades de diferenciação social, criando mecanismos de reconhecimento dos pares e distanciamento entre subalternos.

Como dissemos, a “*civilisation*” corresponde à fase do processo civilizatório em condições de modernidade. Tão importante quanto a centralização do poder político vai ser a ascensão de um estrato dominante que trabalha, a burguesia. Não só porque as instituições incorporam o trabalho como algo a ser valorizado e reconhecido, mas também porque o princípio da igualdade jurídica introduzido com a ascensão desta classe enquanto classe dominante generaliza um tipo de moral válida para todos, que reconhece a todos igualmente, atribuindo o mesmo valor para cada um.

Se antes só se sente algum tipo de constrangimento na presença de pessoas do mesmo estrato social ou de superiores, agora, com a prerrogativa de que todos são iguais sente-se vergonha também em relação aos estratos inferiores. Dessa forma, a *civilisation* se distingue dos modelos sociais anteriores porque não carrega uma dupla moral; desenvolve-se aqui um padrão de comportamento único válido para todos, que independe da posição social. Esse aspecto da teoria de Elias vai ser resgatado por Jessé Souza para fazer uma crítica a teoria de Roberto DaMatta, especificamente no ponto em que esse autor pensa o Brasil a partir de uma dupla moral, a da casa e a da rua. Outro aspecto que distingue a *civilisation* dos modelos sociais anteriores é a pacificação das disputas por recursos escassos, que antes aconteciam por meios bélicos ou violentos. Esse processo age nos indivíduos no sentido de uma internalização das repressões, ou seja, a repressão que antes era social e externa, agora passa a ser interna e individual. O indivíduo moderno, fruto do processo civilizatório, é aquele do qual se espera, além de bons modos, o autocontrole. Como escreve Jessé Souza:

Aqui interessa a Elias a repercussão prática do processo civilizatório no *habitus* dos indivíduos, ou seja, na sua economia afetiva primária. Nesse sentido, o processo civilizatório é sintetizado como uma *transformação da repressão externa em repressão interna*. A nova topografia da consciência reflete essa transformação fundamental. Em vez de temer a espada do inimigo, o homem moderno só teme perder seu autocontrole. A repressão interna é responsável por uma “razão” peculiar, a partir da diferenciação de um superego na própria psique individual regulando a vida impulsiva e o comportamento em todas as suas manifestações. É, antes de tudo, a necessidade de uma “reflexão prospectiva” o que determina a reorganização da economia afetiva e a renúncia ao prazer imediato. (SOUZA, 2000, p.51).

Todavia, o processo civilizatório ocorre de diferentes maneiras em diferentes contextos nacionais. Importante para o autor será pensar como ele ocorre no Brasil a partir da introdução das instituições modernas e da “reeuropeização” ocorrida intensamente a partir do século XIX. Jessé atenta que a noção de cidadão tem íntima relação com o processo civilizatório, no sentido do desenvolvimento de uma noção socialmente compartilhada de que todos devem ter os mesmos direitos e valores. Como afirma o autor:

O cidadão é precisamente o resultado do longo processo de substituição de regulação externa pela regulação interna da conduta. Ele não só tem os mesmos direitos, mas também a mesma economia emocional. O reconhecimento da interdependência entre as diversas classes que trabalham, acordo só possível quando a primeira classe dirigente da história que trabalha, a burguesia, assume o poder, propiciou uma equalização efetiva internamente a cada espaço nacional. Foi criado um tipo humano uniforme, seja na sua organização afetiva, seja na sua organização racional e valorativa, uniformidade esta percebida por Elias como o pressuposto estrutural do cidadão moderno. O cidadão moderno é, desse modo, o produto de um desenvolvimento histórico singular e multifacetado. Ele é produto de um tipo específico de sociedade e organização social. (SOUZA, 2000, p.56).

A seletividade da modernidade no Brasil para Jessé Souza refere-se a uma noção internalizada na sociedade brasileira que possibilita um reconhecimento não universal, mas sim desigual da cidadania. Em outras palavras, trata-se de uma noção implícita incrustada na “consciência coletiva”, que diz que algumas pessoas valem mais do que outras. O início desse processo remete à própria época de instauração da modernidade entre nós, concomitante à escravatura, quando os escravos serão excluídos do processo de modernização e abandonados à própria sorte. As condições sociais do período histórico da sua implementação marcarão profundamente a experiência da modernidade brasileira, principalmente no que tange a um impeditivo estrutural de desenvolver uma noção de cidadania a partir de um reconhecimento universal de equidade dos direitos de cada um. Isso acarreta um contexto social onde a cidadania, enquanto componente equalizador das relações sociais, inexistiu; o que existe nesse caso são “subcidadãos” e “hipercidadãos”.

Para a sociologia da inautenticidade, a modernidade será trazida ao Brasil apenas no final do século XIX, junto com as levas de imigrantes de países como Itália e Alemanha. Jessé Souza critica essa visão. Seu argumento é que esses dois países recém tinham unificado seu território, e que o processo que leva a burguesia a ser a classe dominante e permite a construção de um padrão emocional e reflexivo a

todas as classes sociais, consequência do processo civilizatório, não estava ainda plenamente desenvolvido neles. Dessa forma, para o autor não faz sentido atribuir um caráter modernizador aos imigrantes, em sua maioria camponeses despossuídos. Os agentes da modernização, para Jessé Souza, são, além das autoridades e responsáveis por novas funções e papéis vinculados ao Estado, também os mercadores, comerciantes e industriais de países que, em 1808, já estavam avançados no processo de modernização, em especial ingleses.

Outro ponto amplamente criticado por Jessé é o dualismo presente na análise da modernidade brasileira pela sociologia da inautenticidade. Esse dualismo refere-se a dicotomia Brasil moderno x Brasil tradicional, colocado nos termos da excepcionalidade paulista, que teria se modernizado por influência dos imigrantes e por ter sido um lugar a princípio de pouca importância, quase esquecido pela coroa portuguesa. Além dessa dicotomia assumir a dualidade Brasil x São Paulo, também assume a forma da dualidade campo x cidade, e Estado (como o reino dos vícios) x Mercado (como o reino das virtudes). E por fim também atinge a forma de um duplo código moral, de valores discrepantes presentes em espaços sociais com características próprias como é o caso da dicotomia de Roberto DaMatta entre a casa e a rua. Para Jessé Souza, dizer que o Brasil tenha se modernizado em 1808 significa acreditar que desde então existe apenas um código moral e valorativo dominante, que é o código moderno do individualismo moral ocidental. Contudo, e esse é um ponto interessante, Jessé Souza ressalta que fixar o ponto de início da modernidade no Brasil em 1808 não significa dizer que, a partir de então, a sociedade está modernizada em todas as esferas, o que seria de fato um tanto absurdo, dado que tínhamos ainda um Estado monárquico, que não era laico, por exemplo. Todavia, como observaremos mais detalhadamente à frente, o que parece mais influir nos efeitos da seletividade da modernidade no Brasil é a escravidão e a presença de uma elite social ligada a vínculos monárquicos de nobreza.

Certamente o “individualismo moral” nesse período ainda disputa com outros códigos morais e valores. Todavia, dado seu caráter institucional, tende a cada vez mais ser o código dominante da sociedade moderna brasileira. O fato de os efeitos da modernização atingirem tanto o âmbito da casa (minando o poder personalista do patriarca), como o da rua, mostra a interligação dos dois espaços ancorados no mesmo tipo de valores, diferentemente da proposta de DaMatta. Para Jessé Souza, a questão nesse ponto é mapear o acesso diferencial a posições, bens culturais e mercadorias que o impulso

modernizador permitiu trazer até nós, chegando primeiro a cidades como Rio de Janeiro e demais metrópoles importantes, e com o tempo espalhando-se pelo interior. Tais diferenças seriam típicas da modernidade e não exclusivas do Brasil: é comum em diversos países a polarização geográfica de áreas que detêm maior concentração da atividade industrial em relação às outras. Isso não justificaria, para o autor, falar-se que de um lado existe um Brasil moderno e, de outro, um Brasil tradicional.

Para a sociologia da inautenticidade, o Brasil colônia representa uma continuidade da cultura e da formação social de Portugal, e essa continuidade se faz permanente em toda história do Brasil, dado que, cristalizada culturalmente, não haveria nunca um ponto de ruptura. Para Jessé Souza, o Brasil colônia já detém diferenças estruturais substantivas em relação a Portugal, que por fim fazem com que a sociedade que aqui se desenvolva seja diferente da que nos colonizou. Contudo, para Jessé, embora 1808 represente fortes rupturas com a lógica social do Brasil colônia, temos ainda um elemento de continuidade. O elemento de ruptura impulsionado pelo movimento modernizador refere-se à cada vez maior influência do código valorativo moderno do individualismo moral, que para Jessé inibe o personalismo característico do período colonial, dado que os poderes, de pessoais, se tornam impessoais. O elemento de continuidade, que não é a perpetuação da cultura personalista, refere-se à maneira sádica ou “sadomasoquista” da escravidão de tipo árabe implementada no Brasil, que para o autor prenuncia a relação entre privilegiados e oprimidos que ocorre nos dias de hoje de maneira análoga à do período colonial.

O sadismo presente na sociedade escravocrata advém do tipo português de escravidão, mais próximo de um modelo árabe do que do ocidental. Diferente da escravidão ocidental, onde o escravo não é nada mais do que força de trabalho, na escravidão árabe ou moura o escravo é tomado quase como um membro da família. Isso caracteriza o componente “sadomasoquista” da escravidão brasileira: um elemento de aproximação simultaneamente a um de distanciamento. A aproximação é física, em alguma medida de troca cultural e também sexual, e o distanciamento é psíquico e emocional, o que impede o reconhecimento dos dramas, anseios e necessidades do outro, principalmente escravos e subordinados, dado que a escravidão fundamenta-se num princípio de não reconhecimento da humanidade do outro. Esse componente sadomasoquista será, para Jessé Souza, o legado e a herança que o Brasil colônia e a sociedade escravocrata deixaram incrustado profundamente na sociedade brasileira. Como afirma o autor:

Em termos morais e psíquicos essa forma específica de escravismo tem consequências importantes para nossos propósitos. Ela implica, na prática, em uma complexa gradação de espaços de reconhecimento seletivo de necessidades e desejos dos dependentes do senhor, numa hierarquia cujo ápice é determinado pela maior ou menor proximidade em relação às preferências afetivas do senhor. O que é uma característica comum a todos os dependentes é o fato de nenhum deles ser sujeito autônomo. Autônomo não apenas no sentido moderno do termo, no sentido de uma esfera privada de liberdade inviolável e garantida pela faculdade do exercício de direitos subjetivos. Também não existia autonomia no sentido tradicional do termo, ou seja, a referencia a uma ordem convencional impessoal que se impunha a todos, até aos positivamente privilegiados. Nesse sentido, todo um mundo de noções morais compartilhadas socialmente separam um servo medieval europeu do escravo brasileiro. Um servo medieval pode retirar auto-estima e respeito dos outros, até mesmo do seu senhor, a partir do fato de ser um bom servo, cumpridor de seus deveres. (SOUZA, 2000, p. 256.)

Embora não seja anunciado diretamente nesses termos, a impressão é que o escravismo concomitante à implementação da modernidade entre nós - juntamente com a ausência de certos preceitos morais, motivados religiosamente, que levaram a modernidade se estabelecer na Europa cumprindo certos preceitos de equidade social e direitos universais - é o que irá determinar a desigualdade com que ocorre a seletividade do processo de modernização brasileiro. O fato de o Brasil não ter prefigurado as mesmas condições para o advento da modernidade como na Europa não é, a priori, impeditivo para a realização da modernidade entre nós. Todavia, acarreta que a modernidade no Brasil se estabeleça com desvios importantes em relação ao padrão europeu.

Esse é um dos pontos em que Jessé Souza retoma as discussões de Norbert Elias. O cidadão moderno é produto de um determinado contexto social, bastante diferente do que encontrávamos no Brasil escravista. Para Elias, a escravidão impede uma noção importante que

leva em condições modernas ao surgimento da concepção de cidadania, que só é possível a partir de uma maior intensificação da divisão social do trabalho e, consequentemente, da dependência recíproca entre todos os estratos da sociedade. Tal concepção está bastante exposta na ideia de solidariedade orgânica, conceito que Durkheim utiliza para descrever os impactos da divisão social do trabalho. A não humanidade que permitia ao escravo ser escravo impede o desenvolvimento de uma noção de reconhecimento universal, que acaba por negar-lhe qualquer espaço na vida social. O escravo é tomado como objeto ou propriedade do senhor, desassistido de qualquer reconhecimento social que lhe permita garantir algum direito ou dignidade. Isso tem ainda outra consequência que, para Jessé Souza, reflete-se na atualidade do Brasil contemporâneo: o reconhecimento social da legitimidade da opressão naturaliza, para os próprios oprimidos, a sua condição social, impossibilitando que esses agentes tenham melhor compreensão e articulação frente a sua situação subalterna de dependência. Nas palavras do autor:

O recurso à ação estratégica, ou seja, a obediência por mera conveniência sem convencimento último, deve ter sido excepcional por várias razões. Primeiro a luta por favores ardorosamente disputados exige completa dedicação e sincero esforço de corpo e alma no pronto atendimento dos desejos e necessidades dos poderosos. Além disso, a situação de fragilidade e completa dependência do escravo ou agregado lembra a dependência completa do recém-nascido em relação a mãe. Nesse tipo de dependência o negativamente privilegiado não tem nada a opor em sua defesa senão assumir o desejo alheio como legítimo, mais ainda, como se fosse querido e desejado, como se fosse seu. Essa identificação do masoquista, ou seja, o prazer pervertido de identificação com o opressor, parece ter sido um componente constitutivo da relação. Esse fato é decisivo, posto que o conhecimento da legitimidade da opressão faz com que desapareça da consciência, pelo menos tendencialmente, a imposição da vontade como uma violência. Ao contrário, passa a ser vivida como se fosse própria. Esse ponto é fundamental para que possamos compreender a continuidade e permanência secular da relação sadomasoquista do escravismo muçulmano sob outras formas históricas e sociais. (SOUZA. 2000, p. 258-259)

O caráter personalista do sistema colonial gera uma disputa interna por melhores condições de vida entre os próprios desfavorecidos que perpassa diretamente o agrado e a conquista dos afetos do dominante. Apenas os estratos subalternos que lograssem maior reconhecimento do patriarca poderiam ascender socialmente no sistema casa grande & senzala. O mesmo ocorre nas condições de modernidade, só que agora o reconhecimento baseia-se em atender as demandas e pré-requisitos inscritos dentro da lógica de funcionamento das instituições fundamentais do mundo moderno, que muitas vezes demandam tempo, investimento, qualificação e aprendizado.

Tal processo ocorre em dois sentidos. Por um lado isso permite a mobilidade social de estratos intermediários, entre eles o mulato, filho reconhecido do senhor de engenho ou não, que por uma noção do trabalho manual ou artesanal como não gratificante (que denota a

ausência dos preceitos morais que permitem a valorização protestante e ascética do trabalho intramundano) assumirá posições de ofício e de aprendiz que interessam a poucos homens livres. Por outro lado, principalmente a partir do não reconhecimento da humanidade do escravo, exclui-se esse contingente do processo modernizador, abandonando-os à própria sorte, restringindo-os de qualquer processo que possibilite um acúmulo de capital cultural, social, político ou econômico, e criando todo um contingente de párias urbanos aos quais são designados os papéis e posições menos gratificantes da nova sociedade, historicamente privados de qualquer possibilidade de acúmulo de capital de qualquer espécie, e que se reproduzem no mundo do trabalho apenas enquanto corpo. Como diz Jessé Souza:

A seletividade do nosso processo de modernização começa aí. O senhor tem o desafio de, bem ou mal, adaptar-se aos novos tempos. O escravo, esse vai ser abandonado e ficará desprovido de acesso às benesses do novo sistema que se institucionaliza a partir de então. Quem ocupa os novos empregos abertos pelo desenvolvimento de manufaturas e maquinofaturas é o mulato e depois o europeu imigrante. O negro, vítima de preconceito e do seu próprio abandono, não teve nem terá acesso mais tarde ao lado menos sombrio dos novos tempos. Pela necessidade de acelerar a diferenciação do processo de industrialização, o Estado interventor, quase um século depois, cria uma estratificação profissional funcional à industrialização ampliada de grande porte. Tal industrialização, beneficiará o trabalhador que se engajar no esforço de modernização: na época o trabalhador urbano e qualificado. (SOUZA, 2000, p. 265-266).

Jessé Souza também trabalha com o conceito de “cidadania regulada”, desenvolvido por Wanderley Guilherme dos Santos. Embora Guilherme dos Santos originalmente o utilize para pensar a onda modernizadora de 1930, Jessé acredita que é possível mobilizar esse conceito para pensar as relações sociais durante todo Brasil moderno. Para o autor, a “cidadania regulada” torna evidente as digressões do processo de modernização brasileiro em relação ao europeu. O conceito de “cidadania regulada” pensa a categoria de cidadania não articulada a princípios políticos de equidade, como de igualdade universal. Cidadãos

aqui seriam apenas aqueles que trabalham em ofícios e profissões reconhecidas e definidas por lei. Amplia-se a categoria de cidadania toda vez que novas profissões e ocupações passam a ser reconhecidas e regulamentadas por lei, e toda vez que se reconhece e se garante ou se aumenta o direito de cada profissão. (Difícil não lembrar aqui da PEC das domésticas, profissão que apenas recentemente teve suas relações trabalhistas devidamente regulamentadas, apesar dos ávidos protestos de uma parte da sociedade brasileira, que queriam negar esse direito e esse reconhecimento para a profissão). O que o conceito de “cidadania regulada” sinaliza é uma noção de cidadania que opera diferente das sociedades centrais da modernidade, pois aqui o simples pertencimento à comunidade política não basta para alguém ter seus direitos assegurados.

Para Jessé Souza, a cidadania regulada é uma clara herança escravocrata, no sentido de uma sociedade que se moderniza seletivamente, pois não passou devidamente pelo processo civilizatório que permite que se desenvolva uma noção de interdependência entre as diversas camadas sociais. Por consequência, a ausência desse tipo de processo no Brasil interfere diretamente na nossa sociedade, gerando uma espécie de consenso pré-reflexivo e não enunciado em torno da noção de valor diferencial das pessoas, o que se reflete politicamente nos termos da cidadania e subcidadania.

Esse fator tem ainda relação com Max Weber e a ausência da ética protestante no Brasil, e também, pelo menos de forma implícita, com o fato de nossa elite social na época da modernização não ser a burguesia, embora a questão não esteja colocada exatamente nesses termos. Para Jessé Souza, embora a ausência de ética protestante não nos torne propensos à preguiça - como talvez alguém já tenha sugerido em algum momento -, dado que o esforço do trabalho é um dos principais valores social e institucionalmente valorizados pela modernidade, a ausência da ética protestante impede a afluência de uma visão que reconhece igualmente qualquer tipo de trabalho, valorizando principalmente o trabalho “intramundano”. Logo, a consequência direta da ausência de ética protestante entre nós é uma visão seletiva do trabalho, na qual os trabalhos braçais tendem a ser menos valorizados, o que por fim impossibilita a universalização de uma noção de reconhecimento compartilhada por todos os estratos da sociedade e, consequentemente, impede a uniformização de um tipo de economia emocional, a princípio vinculada à ascensão da burguesia como classe dominante. Como afirma Jessé Souza:

Também foi o trabalho que permitiu a uniformização de uma *economia emocional* para todos os estratos da sociedade moderna. A burguesia, como primeira camada dirigente da história que *trabalha*, possibilitou a produção de um tipo uniforme de ser humano, a partir do compartilhamento da relação típica entre emoções e razão exigidos pela produção capitalista, como calculabilidade, previsibilidade, maior importância da satisfação adiada de necessidades, etc. Nos mais variados sentidos, portanto, o trabalho revalorizado é o pressuposto do mundo moderno como o conhecemos, sendo, até mesmo, um pressuposto da idéia de cidadania moderna baseado na noção da igualdade do valor de cada um, na medida em que todos trabalham e contribuem igualmente para o desenvolvimento da coletividade. (SOUZA, 2000, p. 263).

Jessé Souza propõe um pequeno ajuste no conceito de cidadania regulada. Para ele, a questão central da cidadania regulada não é a sua relação estreita com o trabalho através de profissões socialmente reconhecidas e valorizadas (o que como notamos a partir da citação acima é comum na modernidade). E sim que, implícita na noção de cidadania regulada, está uma concepção do valor diferencial do trabalho, de profissões “dignas” e profissões “indignas” o que induz a pensar que, caso a concepção ética do protestantismo ascético tivesse tido maiores influências por aqui, bem como se tivéssemos a burguesia e não a monarquia à frente do processo de modernização, as coisas seriam diferentes:

Nesse sentido, ao contrário do que pensa o próprio W.G dos Santos, não creio que o problemático na noção de cidadania regulada seja o fato de a cidadania não se originar “na expansão dos valores inerentes ao conceito de membro da comunidade”, na medida em que esses “valores inerentes”, até bem pouco tempo, eram corolário do princípio de que os homens são iguais porque trabalham e seu trabalho possui um valor tendencialmente intercambiável. O interesse da noção de cidadania regulada reside, a meu ver, em outro lugar. Precisamente no fato de sua seletividade, ou seja, no fato de algumas funções ou profissões serem tidas como mais importantes do que outras, invertendo a tendência equalizante que foi predominante nos países centrais do Ocidente. (SOUZA, 2000, p. 264)

Embora Jessé Souza observe a ruptura do sistema personalista de casa e grande & senzala pelo impacto modernizador de 1808, atenta também que algo desse sistema se conserva. Certamente esse elemento não será o que o autor designa enquanto “culturalismo atávico”, refletido na categoria de personalismo e de eterna permanência de atributos culturais herdados do Portugal pré-moderno. Para Jessé, embora o Brasil de hoje seja muito diferente do da época, o sistema de escravidão deixaria profundos impactos e cicatrizes que marcarão a trajetória brasileira, e influenciarão na maneira como a modernidade se constitui aqui. Como diz o autor:

Em certo sentido, não obstante, a seletividade não é apenas uma descontinuidade provocada pela revolução modernizadora dos inícios do século XIX. Ela tem um vínculo secular, de quinhentos anos, com a escravidão muçulmana que se estabelece aqui. Afinal, vai continuar sendo apenas aquele subordinado que adere aos *valores do pai* que será premiado com vantagens e favores. Com a modernização esses valores transformam-se, com certeza, de pessoais a impessoais, num movimento que vai do *pai* europeu tradicional representado pelo português até o *pai* impessoal do capitalismo, trazido pelas nações europeias na vanguarda do processo, mas algo da lógica inicial se mantém. A nossa sociologia da inautenticidade, do Brasil que se moderniza “para inglês ver”, do Brasil que continua personalista e patrimonial, só vê a exterioridade e o artificialismo do processo. Ele é exterior e artificial, em grande medida, sem dúvida, na medida em que ele vem de fora pra dentro e toma de assalto um país que mais parecia uma China que um país ocidental antes da abertura dos portos. Mas não se pode, no entanto, confundir uma observação tópica, um instantâneo que se retira do contexto, no desenrolar do processo de transição de uma sociedade personalista para uma sociedade moderna e impessoal, com o movimento como um todo. É necessário captar a *lógica de desenvolvimento* do processo como um todo, temporal e analiticamente, de modo a poder perceber sua dinâmica. (SOUZA, 200, p. 266).

Importante aqui marcar as semelhanças e diferenças entre a modernização seletiva e a concepção da sociologia da inautenticidade. Para ambas o processo de modernização brasileiro carrega uma singularidade em relação aos países ocidentais, ou seja, um elemento tipicamente brasileiro atuando em conjunção aos valores europeus que faz com que nossa experiência da modernidade seja em muitas medidas uma experiência “exclusivamente” brasileira. Isso se deve ao fato, também compartilhado por ambas concepções, de que o Brasil não teria prefigurado as mesmas condições sociais da Europa, o que acarreta num desvio importante da modernidade brasileira. A diferença, contudo, é

que estes fatores em Jessé não seriam impeditivos para a constituição da modernidade entre nós, e nem ocasionariam uma modernidade dicotômica, marcada pela coexistência do arcaico com o moderno. Para Jessé Souza, o que a sociologia da inautenticidade trata como a dicotomia entre arcaico e moderno representa digressões significativas e sinaliza para seletividade, discrepância e desigualdade com que ocorreu o processo de modernização.

Ou seja: o que para a sociologia da inautenticidade representa a dicotomia entre o arcaico e o moderno, para Jessé Souza representa uma modernização seletiva, que impacta de diferentes maneiras, diria até de maneiras opostas, regiões geográficas e principalmente estratos sociais da população brasileira. Para uma minoria, isso representa possibilidades reais de ascensão, qualificação, desenvolvimento e reconhecimento de habilidades individuais, para outros apenas acentua a desqualificação social e intensifica o processo de marginalização social prefigurado pela longa duração da escravidão no Brasil, que faz com que uma classe, posteriormente classificada pelo autor enquanto “ralé”, se perpetue, por tanto tempo, somente enquanto corpo. A modernidade nunca representou para essa classe possibilidades reais de acúmulo de capital, tanto econômico, quanto cultural.

Outra diferença interessante entre as perspectivas é que se, para a sociologia da inautenticidade, os aspectos que impedem a realização plena da modernidade entre nós são a princípio externos, legados culturais de um Portugal pré-moderno, para Jessé Souza o que caracteriza a modernidade brasileira é um aspecto principalmente interno, relacionado à escravidão e ao contexto ainda monárquico e absolutista da implementação da modernidade entre nós. Para o autor, a questão deve ser entender quais os efeitos da transplantação das instituições modernas num país que não prefigurou as mesmas condições “ideológicas” para o desenvolvimento da modernidade como a Europa.

Nisso encontramos uma convergência entre Jessé e os autores que tanto critica, pois para todos a modernidade brasileira teria se constituído com importantes digressões em relação à modernidade europeia. Da mesma maneira como na sociologia da inautenticidade, notamos certo “eurocentrismo” em Jessé Souza, no sentido de talvez romancear a visão de um modelo civilizatório europeu mais avançado. Ao fazê-lo, chega a incutir (por determinado ponto de vista) o mesmo erro que tanto critica na sociologia da inautenticidade, o de negar a modernidade entre nós. Nas palavras do autor:

O Brasil não é um país moderno e ocidental no sentido comparativo de afluência material e desenvolvimento das instituições democráticas. Mas o Brasil é certamente um país moderno no sentido ocidental do termo, se levarmos em conta que os valores modernos e ocidentais são os únicos aceitos como legítimos. Esses são os nossos valores dominantes e é isso que explica o fascínio do tema da modernização entre nós. Para a imensa maioria da legião de párias urbanos e rurais, sem lugar no novo sistema, produto de séculos de abandono, a desigualdade aparece como um resultado natural, muitas vezes percebido como fracasso próprio. Essa atitude parece-me típica da forma do tratamento respeitoso que a imensa maioria das pessoas do *povo* dedica aos seus compatriotas da classe média. Como o sentimento de injustiça não é articulado, ele permanece um sentimento indeterminado, um mal-estar, que pode resultar em protestos pré-políticos de extraordinária violência como quebradeiras, arrastões ou a pura e simples violência criminosa. (SOUZA, 2000, p. 267)

A princípio pode-se entender que o problema da desigualdade social do Brasil é especificamente brasileiro, dado que profundamente relacionado as condições desiguais que a modernização desenvolveu entre nós, devido à herança do tipo de escravidão árabe que aqui se deu. Não podemos deixar de notar certo atavismo, se não cultural - como o da sociologia da inautenticidade - ao menos social, no sentido de permanência de mecanismos de desclassificação social, só que agora dentro de mecanismos modernos de justificação e legitimação da desigualdade. O próprio autor admite isso, posto que deixa claro que percebe no processo de desclassificação social da modernidade brasileira um viés de continuidade com o sistema casa grande e senzala. Todavia, embora Jessé Souza mobilize certas condições sociais que seriam específicas do Brasil para construir sua concepção de seletividade, em outro trecho do texto ele afirma que o problema só seria exclusivamente brasileiro no sentido da extensão e profundidade:

Mas não existe nenhum *dualismo valorativo* aqui. O que parece efetivamente existir é um fenômeno que apenas pela profundidade e extensão seja peculiarmente nosso. Refiro-me aquilo que autores críticos como Habermas ou Taylor chamariam de fragmentação da consciência (fragmentação do mundo da vida para Habermas), como a patologia por excelência do mundo moderno. (SOUZA, 2000, p. 268)

As possibilidades de reverter esse quadro de reprodução secular da subcidadania perpassam, para Jessé Souza, por uma maior participação popular da sociedade na “esfera pública”. O autor atenta para a democratização da mídia como passo importante para enriquecer o debate social sobre o país. Afinal, tal qual Estado e mercado, a mídia ou “esfera pública” constitui outra instituição fundamental na modernidade, que, segundo o autor, não é objeto de discussão pública.

A questão parece ser que o Brasil reproduz um mesmo tipo de desclassificação social de herança colonial que é incompatível com os princípios políticos da modernidade, só que através de outros mecanismos, agora já modernos. É uma modernização seletiva justamente porque é desigual, excludente para a maioria da população da época. A desclassificação social, assim como na época do escravismo, permanece como legítima. E é uma desclassificação social antes pré-determinada por um quesito de classe do que de raça. Jessé Souza trata da invisibilização e legitimação da desigualdade social brasileira, defendendo a tese que se opõe à sociologia da inautenticidade, de que os nossos problemas sociais são oriundos da modernidade, e não da ausência desta. Também são problemas referentes à maneira como nos percebemos como sociedade, por que aceitamos e “legitimamos” certas situações sociais cotidianas e reprimimos ou nos indignamos com outras... Por que certos fatos que ocorrem na “zona norte” só são passíveis de indignação quando ocorrem na “zona sul”? Nesse sentido é importante vislumbrar as potencialidades de uma categoria desenvolvida pelo autor para pensar a desclassificação social a partir do componente de classe, a categoria de “racismo de classe”. Voltaremos a esse aspecto no capítulo 4.

Contudo, no período em que o autor escreve “Modernização Seletiva” (2000), sua concepção da modernidade brasileira ainda está pouca desenvolvida. A seletividade é apenas um primeiro esboço, que aparece num tom bastante ensaísta. Jessé Souza vai intensificar

posteriormente sua disputa contra o pensamento hegemônico conservador e contra a sociologia da inautenticidade. Mais do que uma simples consideração sobre a modernidade brasileira, exposta nos termos da noção de seletividade, o autor buscará aprofundar o tema propondo uma teoria alternativa à “teoria emocional da ação”, que para ele é o paradigma dominante para pensar o Brasil, mobilizado amplamente pela ciência social conservadora e hegemônica. O autor inserirá suas reflexões sobre a modernidade brasileira dentro do conceito de “modernidade periférica”. A proposta teórica de Jessé para pensar o Brasil mobilizando um outro paradigma conceitual, bem como as categorias que desenvolve para realizar essa tarefa, são precisamente o tema do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 – A DESIGUALDADE NA MODERNIDADE PERIFÉRICA E A ALTERNATIVA À TEORIA EMOCIONAL DA AÇÃO

O livro que trabalhamos no capítulo anterior, “A Modernização Seletiva” (2000), é o que inaugura a “cruzada” de Jessé Souza contra a sociologia da inautenticidade e o pensamento social hegemônico, através da crítica a seus expoentes teóricos e suas respectivas categorias. Também nesse livro, Jessé Souza oferece os primeiros indícios de sua concepção acerca dos impactos e consequências do processo de modernização brasileiro, exposta nos termos de sua seletividade. Nosso objetivo nesse capítulo é demonstrar como o autor amadurece a sua interpretação, solidificando sua proposta (até então embrionária) de uma interpretação alternativa da modernidade brasileira, e colocando-a em diálogo com outros mestres do pensamento social brasileiro, como Florestan Fernandes.

Iniciaremos com os conceitos de “nova periferia” e “modernidade periférica”, para em seguida retomar a discussão dos fatores endógenos e exógenos do processo de modernização brasileiro, o que nos permitirá chegar ao ponto central dessa discussão, que refere-se à origem, reprodução e invisibilidade da desigualdade social brasileira. É justamente essa nova proposta de Jessé Souza de perceber a desigualdade social brasileira, relacionando-a aos mecanismos de classificação e desclassificação social que em realidades periféricas são pressupostos da condição de uma cidadania seletiva, que o autor apresenta como alternativa à “teoria emocional da ação”, e que se refere a “pensar o Brasil de modo novo”.

Mobilizaremos para isso basicamente os dois livros posteriores à publicação de “Modernização Seletiva”: “A Construção Social da Subcidadania” (2003) e “A Invisibilidade da Desigualdade Social Brasileira” (2006). O que Jessé busca fazer neles é primeiro amadurecer sua proposta da seletividade da modernidade brasileira, desenvolvendo a categoria de “modernidade periférica”, para então retomar a crítica à concepção hegemônica da modernidade brasileira, visando agora não trazer a discussão de seus autores expoentes, mas sim focando na crítica daquilo que o autor julga estar no cerne da base teórica desse tradição de pensamento: a teoria emocional da ação.

A partir destas publicações, fundamental para entender o modo como Jessé Souza desenha o processo de modernização brasileiro será o conceito de “nova periferia”. Desde então a “modernização seletiva” deve ser entendida em conjunção à categoria de “modernidade

periférica”, referindo-se ao tipo de modernidade específico da “nova periferia”. Teoricamente, contudo, as duas categorias – modernização seletiva e modernidade periférica – apontam na mesma direção, indicando um contexto “artificial” de instauração da modernidade “de fora pra dentro”, no qual as práticas modernas são anteriores às ideias modernas. Todavia, a modernização seletiva parece atentar mais aos aspectos endógenos do processo - referindo-se precisamente à maneira específica como o processo de modernização ocorreu aqui, levando em consideração fatores como a longa permanência da escravidão - enquanto modernidade periférica indica os efeitos exógenos, ou seja, a modernização que vem de fora para dentro e a inserção subalterna do Brasil na modernidade capitalista ocidental. A mesma inserção subalterna ocorre com os países da “velha periferia”, entretanto os contextos específicos de cada uma dessas realidades sociais fazem com que suas consequências sejam distintas.

Importante distinguir a “velha periferia” (África e Oriente) da “nova periferia”, contexto no qual o Brasil insere-se. Assim como as sociedades centrais, a “velha periferia” dispunha de uma tradição consolidada milenarmente, que regulava religiosamente as condutas morais e práticas institucionais. Embora o contexto de modernização dessas sociedades também seja exógeno, ou seja, venha de fora para dentro, elas também são em grandes medidas sociedades “tradicionais”, no sentido de regidas por um universo simbólico e religioso milenar. Nessas sociedades, talvez tenha sentido falar-se em uma modernidade dicotômica, nos termos que se usa para descrever a modernidade brasileira, dentro do dualismo tradição x modernidade. Contudo, a especificidade da “nova periferia” consiste precisamente no fato de ser “nova”, ou seja, de não ter prefigurado um tipo de universo simbólico e cognitivo construído tradicional ou milenarmente.

Esse ponto é central para Jessé Souza porque reforça a imprecisão de trabalhar com um paradigma dual de modernidade. Esse paradigma pode até ter sua relevância tratando-se da velha periferia, todavia não é o caso da nova. A única forma de dominação “tradicional” que conhecemos foi a personalista e patriarcal, baseada no poder pessoal, cuja decadência o autor se esforça em demonstrar, enfatizando como a instauração das instituições centrais da modernidade mina o poder pessoal em detrimento de um impessoal. Diferente de algumas realidades da “velha periferia”, a modernidade no Brasil e na “nova periferia” não esbarra num sólido contexto tradicional que dificulta a sua constituição.

Devido justamente às disputas entre a modernidade e a tradição, as dificuldades de implementação da modernidade na velha periferia tendem a ser mais expressivas, demandando um processo muito mais arduo que na nova, justamente pela dualidade instaurada a partir do desenvolvimento endógeno de costumes e valores milenarmente construídos, em contraposição a certa determinação exógena dos valores e instituições correspondentes à modernidade ocidental. O autor até refere-se à dificuldade que os ingleses encontraram de instaurar o capitalismo na Índia, por exemplo (2003, P.95). Todavia o que velha e nova periferia têm em comum, que se exprime no conceito de “modernidade periférica”, é que, para estas sociedades, diferente das sociedades centrais da modernidade, “às práticas modernas são anteriores as idéias modernas” (2003,p.96).

O autor afirma que a modernidade no Brasil quase não encontra barreiras para se desenvolver - outro preceito que contraria a concepção hegemônica, no qual a herança cultural de Portugal pré-moderno dificultaria o processo de modernização brasileiro. Se a modernidade, ou a ausência de, é percebida dentro dessa corrente principalmente como um fator exógeno correspondente ao Portugal pré-moderno, a concepção de modernidade mobilizada por Jessé Souza busca intercalar tanto efeitos endógenos como exógenos. O fator exógeno refere-se à própria transposição das instituições da modernidade para cá, depois de 1808. O fator endógeno refere-se precisamente à ausência de qualquer pré-condição social ou “consenso valorativo” que permita que os efeitos da modernidade na nova periferia representem igualdade e universalização como nas sociedades centrais. Se por um lado a modernidade na nova periferia quase não encontra barreiras para se desenvolver, como ocorre na velha periferia, por outro, a ausência de um pressuposto ético e moral como condutor das relações sociais que possibilita uma concepção universal de cidadania faz com que a modernidade aqui, ao contrário da europeia, acentue, reforce e naturalize as desigualdades.

Pensar a modernidade não apenas como um processo de industrialismo e afluência material é uma das características de Jessé Souza. Para o autor, a modernidade também é um tipo de relação social e historicamente construída - tomada sob essa perspectiva enquanto positividade - no sentido de regular e universalizar um tipo de conduta social que tem por pressuposto a noção de que todos têm o mesmo valor. Mais que isso, diferente das sociedades periféricas, as sociedades centrais conseguiriam universalizar para todas as classes o tipo específico de conduta burguesa, baseado na internalização da disciplina, no aprimoramento profissional individual e em outras demandas

advindas de Estado e mercado que são pré-requisito de “sucesso” numa sociedade “competitiva”. Essa é uma discussão importante para o autor, que tenta combater o “economicismo” presente em certas interpretações do Brasil.

Quando Jessé Souza fala em seletividade da modernidade, comum a qualquer realidade nacional do mundo, ele refere-se a essa perspectiva de análise que comunga a visão endógena e exógena do processo, e que aponta para as diferenças dos processos de modernização e suas consequências em qualquer país. Todavia, diferente de outras perspectivas do pensamento social brasileiro que parecem privilegiar o fator exógeno - como a da sociologia da inautenticidade e também a “sociologia da dependência” que relaciona a desigualdade brasileira à inserção subalterna do Brasil na divisão internacional do trabalho -, Jessé Souza parece privilegiar o fator endógeno. Esse fator interno, que teria marcado profundamente as relações sociais do Brasil moderno, é principalmente a escravidão de tipo árabe que aqui se desenvolveu.

Para Jessé Souza, esse tipo de escravidão prefigura uma relação de dependência dos dominados com os dominantes que vai ter continuidade mesmo após o declínio do sistema casa grande e senzala. Como vimos anteriormente, o conceito de sadismo esta no cerne da interpretação desse tipo de escravidão, pois contém elementos de aproximação e de distanciamento entre dominantes e dominados. No tipo de escravidão árabe, o escravo é tomado quase como “membro da família”, e esse fator singularizaria a escravidão brasileira em relação aos outros escravismos da América. Também o fato de o patriarca tratar praticamente como legítimos filhos “bastardos”, nascidos fora do casamento, denota a espécie de “família aumentada” típica da época e, para Gilberto Freyre, restrita no Ocidente ao Brasil colônia. Tais fatores denotam, para Jessé Souza, a amplitude autárquica da autoridade patriarcal e a potência absoluta do poder pessoal nesse tipo de sociedade.

Uma sociedade estruturada sob a égide do trabalho escravo é marcada em todos os seus aspectos pela escravidão. Observa Jessé Souza que não apenas os escravos estavam vulneráveis à autarquia do poder pessoal, mas também toda uma série de estratos intermediários sem exatamente uma função definida no sistema casa grande e senzala. É o que autor chama de “agregados” ou “dependentes” que, se eram formalmente livres por um lado, por outro, também implicitamente dependentes do poder patriarcal. Esses dois estratos, o do dependente

formalmente livre e o do escravizado, constituirão a gênese da ralé brasileira. Ralé no sentido de:

seres humanos a rigor dispensáveis, na medida em que não exercem papéis fundamentais para as funções produtivas essenciais e que conseguem sobreviver nos interstícios e nas ocupações marginais da ordem produtiva. Este tipo humano, como o do escravo, também espalhou-se por todo o território nacional e representava, em meados do século XIX, cerca de 2/3 da população nacional. (SOUZA, 2003, p.121/122)

Sobre o dependente formalmente livre e as implicações do poder pessoal, Jessé Souza mobiliza o estudo “Homens livres na ordem escravocrata” (1997), de Maria Sylvia de Carvalho Franco. Jessé também percebe um elemento de continuidade do sistema casa grande e senzala, legado do sistema escravocrata que adentra até o final do século XIX, que para o autor prefigura a forma de relação que se constitui entre dominantes e dominados no Brasil moderno. O trecho a seguir, embora referindo-se ao contexto do Brasil imperial, não deixa de ter uma similitude com certas relações contemporâneas de alguns patrões com suas empregadas domésticas, por exemplo:

O dependente se relaciona com o proprietário como se fosse seu igual. Como explica um membro da classe dominante, citado por Carvalho Franco: “Não havia desigualdade entre fazendeiros e sitiantes; havia mesmo uma amizade. Se um deles chegava a nossa porta, vinha para a mesa almoçar conosco”. Por trás dessa igualdade formal, no entanto, se esconde o fato mais fundamental de que a subsistência material do dependente esta condicionada a boa vontade do senhor. É ele, afinal, que empresta a terra ao sitiante, é ele que permite (ou não) ao tropeiro o uso de pastagens em suas terras, é ele que apadrinha e protege a prole de seus cabras e agregados. A contraprestação dos favores e proteção, mais autônomo que estabeleça obrigações a ambas as partes, adquire os interesses e desejos do senhor vai ao limite do assassinato a mando, à subordinação de interesses da própria família, e até a perda da própria liberdade para o atendimento das necessidades e interesses do patrão e protetor. (SOUZA, 2003, p.125)

Para Jessé Souza, esse tipo de vínculo entre dominantes e dominados, atravessado muitas vezes por relações de “compadrio”, dificulta a percepção dos próprios dominados de sua condição subalterna, e ainda fomenta rixas e disputas em torno de maior afetividade do senhor de terras, o que desfavorece qualquer tipo de organização entre dominados. Mais do que os serviços que eventualmente o “agregado” poderia prestar, a importância deste para o senhor reside, sobretudo, na esfera política. É na esfera política que os dependentes formalmente livres não podem faltar com seus deveres perante o senhor de terras, e, neste âmbito, principalmente, deve manifestar-se a “gratidão” do dependente ao subordinador. Jessé Souza percebe a continuidade desse fenômeno no Brasil moderno - embora agora atravessado por outros meios mais seculares - no fenômeno do coronelismo, por exemplo. Importante para nós aqui, contudo, é que esse tipo de relação que tem por base o poder pessoal prefigura o contexto de implementação da modernidade entre nós, e representa fatores endógenos desse processo.

Escravo e dependente formalmente livre eram os agentes mais vulneráveis do sistema casa grande e senzala, e serão os agentes mais

afetados com o declínio do poder pessoal. No momento da instauração dos mecanismos modernos entre nós, esses estratos estão totalmente inaptos a pleitear qualquer função vista como dignificante nessa nova sociedade em constituição. O despreparo de grande contingente da população brasileira para que possa assumir qualquer um dos novos papéis possibilitados a partir de então denota, para Jessé Souza, reflexos do fato de a modernidade ter chegado primeiro que as ideias modernas. Em suma, de o país não dispor de um pré-contexto que favorecesse um processo de modernização mais inclusivo. O processo de modernização brasileiro corresponde simultaneamente à origem da formação de uma *ralé* estrutural. Nas palavras do autor:

O aspecto mais interessante das visões do escravo na “escravidão muçulmana” que analisamos com Freyre, e do dependente formalmente livre, analisado por Carvalho Franco, é sua extraordinária contiguidade. Ambos são obrigados, através de processos e precondições sociais distintos, a assumirem posições quase que intercambiáveis. Aos dois é comum o fechamento do próprio horizonte de percepção dos seus interesses e subordinação, como se fosse uma eleição advinda da escolha autônoma, aos interesses e desejos do senhor. Ambos irão formar a “*ralé*” dos imprestáveis e inadaptados ao novo sistema impessoal que chega de fora para dentro “como prática institucional” pura, sem o arcabouço ideal que, nas sociedades centrais, foi o estímulo último para o gigantesco processo de homogeneização do tipo humano contingente e improvável que serve **de base a economia** emocional burguesa, e que permite sua generalização também para as classes subalternas. É apenas quando este processo for levado a cabo com alguma medida significativa de sucesso, que poderemos ter a chance de que a lei abstrata que serve de substrato à noção de cidadania seja uma realidade efetiva. (SOUZA, 2003, p.128)

A escravidão é o principal fator endógeno que influi, para Jessé Souza, na seletividade da modernidade periférica brasileira. Outros fatores a que o autor faz inferência são a ausência de um código ético que possibilite um reconhecimento universal da dignidade do trabalho, e também o fato de a nobreza, e não a burguesia, estar em muitas medidas

a frente do processo de modernização brasileiro. Importante perceber qual a consequência fundamental desse processo de modernidade periférica no Brasil:

O principal aspecto limitante, do tipo de sociedade moderna constituída com o que estamos chamando de anterioridade das práticas institucionais e sociais em relação às ideias e visões de mundo, é a impossibilidade de articulação consciente da visão de mundo e do comportamento cotidiano que essas mesmas práticas institucionais e sociais envolvem. Articulação, aqui, significa a capacidade de perceber com clareza as precondições e pressupostos imprescindíveis para o desenvolvimento das práticas mencionadas anteriormente, assim como o adequado cálculo de consequências inintencionais que essas mesmas práticas envolvem. Essas práticas não são “neutras”, como vimos na discussão feita na primeira parte deste livro. Ao contrário, mercado e Estado já reproduzem uma visão de mundo e do ser humano contingente, historicamente produzida, que hierarquiza indivíduos e classes sociais de acordo com seus imperativos funcionais. É com base nessa hierarquia que classificados e desclassificados sociais são produzidos sob uma aparência de naturalidade e neutralidade pela ação dos princípios supostamente universais e acima de qualquer discussão como, por exemplo, a noção de desempenho diferencial. (SOUZA, 2006, p. 131).

Interessante para nós, ainda, acerca do tema da modernidade periférica, é como Jessé Souza mobiliza Florestan Fernandes para fortalecer a sua tese. Utilizando o livro “A Revolução Burguesa no Brasil”, que trata das condições de implementação e consolidação do capitalismo no Brasil, Jessé procura demonstrar similaridades entre sua tese e a do renomado sociólogo paulista. Embora as considerações de Florestan Fernandes sobre o tema da modernidade apresentem certas divergências com a concepção de Jessé Souza, para este, Florestan foi o autor que mais se aproximou de uma concepção que interpreta nossas mazelas sociais como consequências do processo de modernização, e

não por uma ausência deste, como sugere a sociologia da inautenticidade.

Segundo Jessé Souza, a concepção de burguês em Florestan Fernandes aponta para o mesmo horizonte do conceito de modernidade periférica, indicando consequências do fato de as práticas modernas serem aqui anteriores às ideias modernas. A burguesia no Brasil, diferente da burguesia na Europa, se restringira a ser um mero agente econômico. Ainda, a concepção de Florestan sobre a revolução burguesa no Brasil, chamada de “revolução encapuzada”, também é percebida por Jessé em comunhão a sua concepção da modernidade periférica, no sentido em que *“é a mais perfeita expressão de um processo de modernização em que as práticas institucionais como Estado e mercado, e suas consequências sociais e psicossociais se impõem quase como realidade material bruta.”* (SOUZA, 2006, p. 134). Pretendemos retomar mais a frente outras discussões envolvem Jessé Souza e Florestan Fernandes. A partir de agora, trataremos de um outro aspecto importante na “cruzada” de Jessé Souza contra a sociologia da inautenticidade, que é a crítica à teoria emocional da ação e a proposta da formulação de um paradigma analítico alternativo.

A temática da modernidade é central em Jessé Souza por vários motivos. Não apenas por ser um tema consagrado e amplamente discutido nas ciências sociais, e pelo fato de o autor discordar da forma dominante como a teoria sociológica no Brasil percebe essa temática, mas, principalmente, porque toda questão referente à discussão de nossos problemas e mazelas sociais, em muitas medidas reflexos da nossa desigualdade social, atravessam o debate da modernidade no país. Como percebemos principalmente ao longo do primeiro capítulo, frequentemente tópicos de discussão nacional tendem a ser atravessados, mesmo que indiretamente, como reflexo da ausência de modernidade, ou da ineficácia da modernidade e suas instituições no Brasil. Modernidade aqui entendida não apenas como seus efeitos estéticos e materiais de profunda transformação do espaço social, decorrente do industrialismo, por exemplo, mas também, de um tipo de relação social específica, marcada pela impessoalidade, pela associação racional e pragmática, e pela universalização de um tipo de conduta moral e ética que preza pela igualdade.

A sociologia da inautenticidade percebe as mazelas do Brasil enquanto ausência de modernidade. Jessé Souza, com certa ambiguidade, tenta argumentar na direção oposta, insistindo em que esses problemas e mazelas sociais são problemas do Brasil moderno, consequências da forma de seletividade da modernização entre nós, e

reproduzidos por meios de legitimação que também são modernos. A ambiguidade reside em que também Jessé Souza, em certo sentido, refere-se à ausência de um contexto social que possibilitasse que a modernidade aqui pudesse se desenvolver como nos países centrais, sendo sua narrativa da modernidade brasileira também atravessada, em alguma medida, pela perspectiva da falta.

Outra semelhança com a sociologia da inautenticidade que também denota certa ambiguidade refere-se a certa continuidade de algumas relações sociais que se formaram no Brasil colônia, que para a sociologia da inautenticidade referem-se a uma herança cultural de Portugal pré-moderno, enquanto em Jessé Souza referem-se principalmente ao tipo de escravidão moura que aqui se desenvolveu, que cria um contexto de “dependência” dos estratos mais vulneráveis à “boa vontade” dos estratos superiores, através de relações de compadrio, apadrinhamento, etc... Contudo, Jessé insiste tanto na perspectiva de completa ruptura do sistema personalista, rebatendo a perspectiva de continuidade desse fenômeno, que, quando ele próprio vai pleitear alguma noção de continuidade, soa a princípio um tanto estranho. Fora essas pequenas semelhanças, as duas perspectivas são de fato bastante divergentes, precisamente porque a da sociologia da inautenticidade trabalha com a dualidade da convivência simultânea entre arcaico x moderno, enfatizando a predominância da variável pré-moderna na sociedade brasileira, perspectiva rejeitada por Jessé Souza. Entre outras consequências que este fator acarreta para o debate e a percepção da sociedade brasileira sobre si mesma esta a demonização do Estado como reino dos vícios, à medida que é vinculado ao personalismo pré-moderno, e a concepção do mercado como reino das virtudes, à medida que é vinculado a eficácia dos padrões modernos.

“A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira”, organizado por Jessé Souza (2006) é o livro em que o autor se dedica a construir uma teoria alternativa à teoria emocional da ação. A teoria emocional da ação deve ser compreendida dentro da dicotomia tradicional-moderno, representando, é claro, o elemento tradicional e personalista. É, dessa forma, uma teoria da ação social que vincula os brasileiros a aspectos afetivos e emocionais, em detrimento da ação social nas sociedades modernas, marcada pelo racionalismo. A concepção do brasileiro enquanto homem cordial, que aponta justamente para uma motivação da ação social mais afetiva do que instrumental, é bastante expressiva desse tipo de paradigma teórico. Indo mais diretamente à questão, a teoria emocional da ação compreende o Brasil como predominantemente atravessado por relações sociais tipicamente pré-modernas. Isso

prejudica, para o autor, a percepção dos fenômenos da reprodução e permanência da desigualdade social e da desclassificação social, à medida que não reconhece os seus mecanismos modernos de legitimação ou invisibilização.

No cerne desta teoria está a recusa, típica da sociologia da inautenticidade, em reconhecer que o Brasil é um país plenamente moderno, e todas as consequências dicotômicas que isso acarreta, o que por fim ganha um tom dualista típico do senso comum, que a partir das variáveis pré-moderno e moderno divide tudo em bem e mal, mocinhos e vilões, viciados e virtuosos, parasitas e eficientes. Segundo Jessé Souza, a teoria emocional da ação foi construída em contraposição à teoria instrumental da ação, habitualmente utilizada para descrever as sociedades modernas. É uma teoria mobilizada principalmente para explicar a identidade nacional brasileira, construída, segundo o autor, em oposição aos Estados Unidos.

Como sabemos, para Jessé Souza, é Gilberto Freyre o grande inspirador da identidade nacional brasileira, ou seja, da maneira como os brasileiros percebem a si mesmos. Contudo, assim como na sociologia da inautenticidade, é Sérgio Buarque de Holanda quem Jessé Souza classifica como o grande sistematizador também da teoria emocional da ação, que encontra na categoria de homem cordial seu exemplo por excelência. Para o autor, a identidade nacional necessita oferecer qualidades inatas para ser efetiva, precisa fornecer elementos que despertem nos sujeitos orgulho de pertencer aquela nacionalidade. A ênfase que a identidade nacional brasileira presta ao âmbito do sentimento em detrimento do âmbito da razão sinaliza, para Jessé Souza, a predominância na análise do elemento pré-moderno em detrimento do moderno. Assim, os brasileiros tendem a se perceber, mesmo no que pese a nossa “síndrome de vira-lata”, como mais hospitaleiros, calorosos, sensuais, sentimentais, em comparação à “frieza” dos indivíduos das sociedades modernamente desenvolvidas. É uma espécie de “compensação” que acaba por fim naturalizando a nossa condição subalterna, à medida que as causas tanto daquilo que nos é motivo de orgulho, quanto do que não é, são qualidades “inatas” a todos os brasileiros, como se não pudéssemos ser diferentes.

A crítica de Jessé Souza não se dirige propriamente ao “mito” da identidade nacional, mas à apropriação desta em nível pretensamente científico, que enquanto tal devia ter um compromisso mais rigoroso com a verdade. Esse compartilhamento de pressupostos entre os discursos vinculados à identidade nacional e certos discursos acadêmicos sobre o Brasil, é o que permite que o autor fale em

“casamento secreto entre identidade nacional e teoria emocional da ação” (SOUZA, 2006, p.97). As principais críticas nas ciências sociais ao “mito” da identidade nacional brasileiro referem-se principalmente a uma ideia de homogeneização que implica um não reconhecimento das alteridades, debate mais fomentado na antropologia. A crítica de viés mais sociológico, mobilizada pelo próprio Jessé Souza, vê na identidade nacional uma tentativa de forjar um sentimento de solidariedade interna entre classes e grupos em conflito latente. Para o autor, esse tipo de concepção tende a naturalizar a condição subalterna de grandes estratos sociais da população brasileira, contribuindo no nível científico para a invisibilização da desigualdade social, ao contrário do que se espera de uma efetiva sociologia crítica.

Embora seja Sérgio Buarque o principal sistematizador dessa concepção, o paradigma da “teoria emocional da ação” que homogeniza o “ser brasileiro” passou por uma “modernização” (nas palavras de Jessé) importante realizada por Roberto DaMatta, até hoje a principal referencia deste paradigma. Em outros termos, para Jessé Souza, DaMatta “atualiza” a perspectiva da sociologia da inautenticidade, em um contexto nacional onde o país vivia um inegável processo de industrialização e consolidação da modernidade. Enquanto Sérgio Buarque, em especial na década de 1930, atestava certa incapacidade brasileira de desenvolver relações modernas, Roberto DaMatta, posteriormente, buscando seguir a mesma perspectiva, desenvolve uma perspectiva dual de modernidade, que ao mesmo tempo que não invalida o paradigma de Sérgio Buarque (do peso da tradição ibérica), também reconhece um aspecto moderno na configuração social brasileira. Através das categorias de indivíduo e pessoa, o antropólogo deu continuidade ao paradigma da teoria emocional da ação. Não apenas por uma concepção que homogeniza o brasileiro, ignorando condicionantes sociais importantes como o de classe, mas principalmente porque distorce o debate sobre as origens e a reprodução da desigualdade social brasileira, à medida que aponta o “capital social” como o cerne do mecanismo de reconhecimento ou desclassificação social que legitima um valor diferencial para os seres humanos, acarretando uma cidadania seletiva.

O “capital social” como paradigma de sucesso geralmente é associado a certos contextos específicos que remetem à pré-modernidade, como a vida na corte. No contexto brasileiro, é associado ao personalismo típico do período colonial, e à possibilidade de ascensão social à medida que se obtenha afeto e reconhecimento do patriarca. DaMatta dá continuidade a essa concepção da centralidade do

capital social como paradigma de sucesso ou desclassificação social para pensar o Brasil contemporâneo, não percebendo os elementos modernos que se caracterizam justamente pelo exercício de um poder impessoal, que envolve outros tipos de capitais mais fundamentais para esse tipo de sociedade, como o cultural ou o econômico. A perspectiva da eterna continuidade da pré-modernidade é tão prejudicial para a teoria social, segundo Jessé Souza, porque inviabiliza a lógica de funcionamento da sociedade moderna, não percebendo os mecanismos modernos de reconhecimento e desclassificação social, o que acarreta, em última instância, na responsabilização do próprio indivíduo pela sua condição subalterna ou de subcidadania.

São questões como a descrita acima que motivam Jessé Souza a oferecer uma perspectiva alternativa à “teoria emocional da ação”:

A concepção alternativa da “teoria da ação social”, para o contexto da modernidade periférica que propomos, parte da necessidade de desconstruir todo o edifício teórico da “teoria emocional da ação” e de propor uma reconstrução radicalmente nova para a compreensão das práticas sociais na periferia da modernidade. Como o nosso interesse é crítico, nossa atenção se dirige primeiramente à questão da identificação do núcleo de poder e distinção que comanda toda a rede de conexões simbólicas e materiais que permitirá separar os felizes, saudáveis, ricos, bonitos e charmosos, de um lado, e os humilhados, oprimidos, não reconhecidos, feios e sem auto-estima, de outro. O ponto principal é saber *por que* as pessoas sentem o que elas sentem e qual a dinâmica social que produz, de forma tão avassaladora, esse tipo de sentimento, por exemplo, humilhação e baixa auto-estima, precisamente para *determinada classe* de pessoas. Esse ponto é fundamental, posto que apenas a partir daí podemos conceber uma teoria crítica da sociedade que explique toda a dinâmica das causas que produzem dor, desrespeito, não reconhecimento e humilhação para uns, e legitimação, felicidade, prazer e saúde, para outros. A mera reprodução dos “estados internos” de humilhação e não reconhecimento pode ser pungente e bem escrita, mas ela nada explica da dinâmica que a causa. (SOUZA, 2006, p.18)

O principal objetivo, para Jessé Souza, ao propor uma alternativa à teoria emocional da ação, é dar visibilidade aos mecanismos de classificação e desclassificação social invisibilizados por uma ordem social que tenta parecer neutra e “vende” uma ideologia meritocrática que diz que as oportunidades estão abertas para todos, basta esforço e trabalho duro. São as condições desiguais de disputa, que permitem que uns sem muito esforço vençam na vida, enquanto outros trabalham a vida inteira e ao final dela quase não tenham nada – de forma que se passam gerações e os indivíduos ainda permanecem inseridos no mesmo contexto de precarização - que Jessé quer deixar visível teoricamente. Para isso é proposto um processo de reconhecimento da hierarquia valorativa que define um valor diferencial para os seres humanos, subscrita dentro da lógica de funcionamento de mercado e Estado, e também uma análise que permita contextualizar este fator para o contexto da modernidade periférica e sua respectiva desigualdade de classe. Isso se faz necessário porque essa lógica e hierarquia estão “naturalizadas” na vida social, ou seja, por mais que os sujeitos estejam circunscritos a tais regras e valores, os valores não estão explicitamente enunciados e tornam-se muitas vezes imperceptíveis. Isso se dá porque a “ideologia espontânea do capitalismo” leva à impressão de que todos têm a mesma oportunidade, de que as oportunidades estão abertas para todos igualmente, e de que todos competem a partir de condições iguais, basta se esforçar e em alguma medida ter um bom “QI” (quem indica – clara referência ao capital social). Numa sociedade marcada profundamente pela desigualdade de classes, e, portanto, pela desigualdade no acesso a capitais fundamentais como econômico e cultural, que definem em muitas medidas o sucesso ou o fracasso dos indivíduos, nada poderia estar mais longe da realidade.

Essa hierarquia valorativa subscrita na forma de Estado e mercado é o que Jessé Souza denominará “ideologia espontânea do capitalismo”. “Ideologia” justamente no sentido de “falsa consciência” ou “omissão” da percepção das relações sociais que estruturam a realidade. O acesso à “ideologia espontânea do capitalismo”, permite, dessa forma, entender aspectos de opressão, dominação ou desclassificação mobilizados a princípio simbólica e culturalmente, a partir de códigos implícitos na vida cotidiana, muitas vezes alheios às consciências individuais.

Em outras palavras, são ideias e concepções sobre grupos, classes ou estratos sociais que hierarquizam a ordem social, atribuindo um valor desigual para os seres humanos, e que são, muitas vezes, ancoradas e reproduzidas institucionalmente. Dessa forma alguns se tornam

“merecedores” da sua abundância e fartura, outros se tornam igualmente “merecedores” da sua situação de precariedade. São elementos como estes que definem, por exemplo, com quem se solidarizar e a quem ser indiferente nessa sociedade. Este tipo de refinamento teórico, para pensar, por exemplo, a questão de quem detém ou não detém privilégios, é mais confiável para Jessé Souza do que a perspectiva do “culturalismo atávico”, que insiste na eterna permanência do personalismo e do patrimonialismo, e portanto no predomínio do capital social como mecanismo distintivo tanto do reconhecimento quanto da desclassificação social.

Os dois autores utilizados por Jessé Souza para esse fim são Charles Taylor e Pierre Bourdieu. Ambos compartilham a visão de que a lógica social e cotidiana é atravessada por mecanismos “invisíveis” ou “imperceptíveis” para os indivíduos. Da ampla discussão em torno de Taylor, que cobre variados temas, como multiculturalismo e o debate entre liberais e comunitaristas, o que interessa a Jessé Souza é a teoria do reconhecimento. Sobretudo, referindo-se a Taylor:

Seu ponto de partida comunitarista como uma hermenêutica do espaço social a partir de sua crítica ao *naturalismo* que perpassa tanto a prática científica quanto a vida cotidiana, como meio de articular precisamente a configuração valorativa implícita ao racionalismo ocidental que da ensejo, como veremos, a um tipo específico de hierarquia social e uma também singular noção de reconhecimento social baseada nela... A negação do caráter simbólico e cultura contingente dessas materializações institucionais, percebendo-a como uma grandeza regida segundo critérios de eficácia, equivaleria a reduplicar, na dimensão conceitual, o efeito do “naturalismo” na vida prática. (SOUZA, 2006, p.27)

Jessé Souza retoma a reconstrução que Taylor faz pensando nas origens dessa hierarquia valorativa que se desenvolve no ocidente, e que se origina com Platão. O que nos interessa principalmente são as considerações de Taylor sobre o mundo contemporâneo. No cerne dessa hierarquia valorativa ocidental e moderna encontra-se a revolução categórica em torno da noção de trabalho digno ou valorizável, motivada, sobretudo, pela Reforma Protestante. Os protestantes, ao rejeitarem a concepção católica de “sagrado mediado”, o que lhes permite, por exemplo, não reconhecer a autoridade papal como

represente absoluto de Deus na Terra, promovendo, conseqüentemente, a desvalorização da hierarquia do mundo tradicional, legitimada religiosamente:

Desse modo, abre-se espaço para uma nova e revolucionária (dado seu potencial equalizador e igualitário) noção de hierarquia social que passa ter por base o self pontual tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos tanto da sua auto-estima quanto do seu reconhecimento social... Em linguagem política essa nova visão de mundo vai ser consagrada sob a forma de direitos subjetivos, e, de acordo com a tendência igualitária, definidos universalmente. Taylor vai chamar o conjunto de ideais que se articulam nesse contexto de princípio da “dignidade”. Dignidade vai designar, portanto, a possibilidade de igualdade tornada eficaz por exemplo nos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Ao invés da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais. (SOUZA, 2006, p.30).

Um ponto importante em Taylor, incorporado e ressaltado por Jessé Souza, é o compartilhamento de uma economia emocional e moral para todas as classes, que se expressa na noção fundamental do reconhecimento social, a de dignidade. A dignidade enquanto o princípio da auto-estima individual e do reconhecimento social só pode ser atingida por aqueles indivíduos que cumpram os requisitos implícitos na hierarquia valorativa do Ocidente, que atenta, vale lembrar, a principalmente quatro preceitos, conforme elencados por Jessé: calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo. Estas características não são inatas aos indivíduos, e necessitam de certas pré-condições de sociabilidade que os treinem e incentivem para que tenham condições de atender tais demandas. A ausência de um princípio como o da ética protestante, capaz de valorizar o trabalho mundano e braçal, somado às condições precárias de sociabilização da “ralé” (dado que o Brasil, diferente da modernidade europeia, não universalizou a “economia emocional” tipicamente

burguesa para todas as classes sociais), impede que no Brasil o princípio jurídico da igualdade tenha uma eficácia: *“Para que haja eficácia legal da regra da igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada”*(SOUZA,2006,p. 31)

Contudo, para os propósitos de Jessé, não basta apenas conhecer essa hierarquia valorativa: é necessário entender como ela fomenta distinções, servindo como mecanismo de desclassificação social, atribuindo e legitimando um valor diferencial para seres humanos. Dado que os atributos do que Jessé Souza chama de “economia emocional” não foram universalizados na modernidade periférica, uma vinculação da teoria de Taylor com a de Bourdieu pode dar conta de entender como essa hierarquia valorativa implementada por Estado e mercado opera nesse contexto social específico, marcado profundamente pela desigualdade de classes.

Nas sociedades centrais, que lograram universalizar para todas as classes a “economia emocional” exigida pelas instituições fundamentais da modernidade, o princípio da “dignidade” serve como preceito da igualdade política entre todos os cidadãos. Na modernidade periférica, contudo, onde a universalização para todas as classes dessa mesma economia emocional não é a realidade, a “dignidade” opera como mecanismo de distinção de classes e indivíduos. À medida que o princípio da “dignidade” está atrelado à hierarquia valorativa do Ocidente, se permite, na modernidade periférica, atribuir um valor diferencial que atua socialmente como mecanismo de distinção e de reconhecimento e desclassificação social, reconhecendo os méritos dos indivíduos que “venceram na vida” e tomando-os como merecedores à medida que atendem aos pré-requisitos dessa mesma hierarquia; ao mesmo tempo, da mesma forma naturaliza-se a condição precária de outros tantos indivíduos, associando a sua condição precária com “falta de esforço”, e assim legitimando sua condição subalterna ou de intensa precariedade. Nesse contexto, podemos entender melhor que tipo de lógica permite, no Brasil, uma associação muito recorrente entre nós, que explica as causas da pobreza principalmente relacionando-a à vagabundagem.

Se temos em Taylor a percepção da hierarquia valorativa que comanda nossas vidas, falta nesse autor, contudo, uma teoria da luta de classes e da estratificação social, necessária para um contexto onde a “economia emocional” não está universalizada, o que permite que esta opere como mecanismo de distinção. Em Bourdieu temos uma teoria focada em perceber as distinções de classe; o que não se percebe é

justamente aquilo que todas as classes teriam em comum, o que, no contexto europeu, refere-se, para Jessé Souza, justamente na universalização transclassista da economia emocional burguesa, baseada em atender as demandas da hierarquia valorativa incorporada pelas instituições fundamentais da modernidade. Em comum, o que os dois autores compartilham, que também é bastante importante pra Jessé, é conceber a vivência social e suas regras como um gesto pré-reflexivo. Ou seja, os agentes não necessitam conhecer profundamente o contexto social em que estão envolvidos para nele viver e se “adaptar”. A vivência social dessa forma é antes uma “prática aprendida” do que um conhecimento reflexivo. Taylor chama essa parte imperceptível dos mecanismos sociais que regem a vida social de “naturalismo”, e Bourdieu chama de “doxa”; ambos os conceitos atentam para uma mesma característica do mundo moderno, que produz um desconhecimento específico dos agentes acerca de suas próprias condições de vida.

Em relação a isto, é interessante observar certos ajustes que Jessé propõe, para pensar a modernidade periférica, referentes ao conceito central em Pierre Bourdieu, o conceito de *habitus*. Jessé Souza entende o conceito dessa forma:

O *habitus*, ao contrário da tradição racionalista e intelectualizante, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um de nos transformando, por assim dizer, escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a “ideologia espontânea” do capitalismo era o fetichismo da mercadoria que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu será o conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida particular que conformam o *habitus* estratificado por classes sociais e que legitimam, de forma invisível e subliminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos, a ideologia espontânea do capitalismo tardio. (SOUZA, 2006, p.33-34)

Contudo, para Jessé Souza, o mais interessante para pensar a situação específica da modernidade periférica é falar numa pluralidade de *habitus*. O que legitima e “autoriza” o autor a fazer esse tipo de ajuste

é que o habitus representa pré-disposições para a ação condicionadas pelo lugar do agente dentro da estrutura. Dessa forma, diferenças nas estruturas sociais e de classes, como das sociedades centrais para as sociedades periféricas, implicam necessariamente em habitus distintos. Assim, o autor desenvolve uma tipologia com três tipos de habitus, que considera uma forma mais adequada pra entender as disposições de classe na modernidade periférica, sendo eles: habitus primário, habitus precário e habitus secundário. O habitus primário refere-se justamente à homogeneização transclassista da economia emocional burguesa, e representa esquemas avaliativos e disposições de comportamento internalizadas, aprendidas e incorporadas historicamente no sentido de cumprir com os requisitos necessários da hierarquia valorativa exigida por mercado e Estado. A universalização desse habitus tipicamente burguês para todas as classes nas sociedades centrais do ocidente representa para Jessé Souza a base do reconhecimento social no sentido de Taylor, vinculada à noção de dignidade, e pressuposto da igualdade efetiva que o autor só identifica nas sociedades centrais. Esse compartilhamento transclassista dos pressupostos da dignidade, que representa um tipo de habitus incorporado universalmente, não é devidamente percebido ou tematizado por Pierre Bourdieu, segundo Jessé Souza.

O habitus precário é o habitus primário “para baixo”. É o habitus que, em sociedades periféricas como a brasileira, caracteriza a “ralé”. Alguns segmentos das sociedades centrais, segundo Jessé Souza, também detêm um habitus precário, contudo a reprodução em massa de um tipo de habitus precário é algo característico apenas das sociedades periféricas. O habitus precário é justamente uma reprodução precária do habitus primário, no sentido de:

Tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem as demandas objetivas para que, seja um indivíduo seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas. (SOUZA, 2006, p.38)

O habitus secundário, por sua vez, estaria mais próximo à forma que normalmente Bourdieu imagina. Ele é secundário justamente porque representa o habitus primário para cima, ou seja, o habitus secundário se

estrutura a partir do primário. Refere-se à construção da identidade a partir dos gostos e distinções, sempre condicionadas pelo aspecto de classe. Nas palavras do autor:

Tem a ver com uma fonte de reconhecimento e respeito social que pressupõe, no sentido forte do termo, a generalização do *habitus* primário para amplas camadas da população de uma dada sociedade. Nesse sentido, o *habitus* secundário já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do *habitus* primário e institui, por sua vez, critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto.” (SOUZA, 2006, p.38-39)

A fonte de reconhecimento social, portanto, pressupõe a existência dos mecanismos dispositivos capazes de atender as demandas de Estado e Mercado. Contudo, o próprio reconhecimento social, no qual o *habitus* primário é pre-condição, está condicionado a uma hierarquia baseada no que Jessé Souza chama de “ideologia do desempenho.” A ideologia do desempenho é uma categoria extraída de Reinhard Kreckel e:

Baseia-se na “tríade meritocrática” que envolve qualificação, posição e salário. Destes, a qualificação, refletindo a extraordinária importância do conhecimento com o desenvolvimento do capitalismo, é o primeiro e mais importante ponto que condiciona os outros dois. A ideologia do desempenho é uma “ideologia” na medida em que ela não apenas estimula e premia a capacidade de desempenho objetiva, mas legitima o acesso diferencial permanente as chances de vida e apropriação de bens escassos. Apenas a combinação da tríade da ideologia do desempenho faz do indivíduo um “sinalizador” completo e efetivo do “cidadão completo”. A tríade torna também compreensível porque apenas através da categoria de “trabalho” é possível se assegurar da identidade, auto-estima e reconhecimento social.(SOUZA, 2006, p. 39-40)

Gostaria de ressaltar algo que avalio importante mas que não me parece devidamente tematizado, que é a importância da experiência profissional, ou do currículo, como um outro marcador importante da

ideologia do desempenho. Certamente a posição é um marcador central, contudo, ganha uma maior dimensão se estiver relacionada a uma grande empresa ou instituição reconhecida socialmente. A ideologia do desempenho deve ser pensada não apenas em relação à situação presente do indivíduo, mas também levar em conta a sua trajetória.

Para Jessé Souza, mobilizar essa “triade” de *habitus* nos permite entender não apenas as fontes do reconhecimento e da desclassificação social, mas também permite dar consistência teórica às origens e condições de reprodução da desigualdade social e da subcidadania. Para o autor, a origem da desigualdade remete-nos a uma reconfiguração do *habitus* primário que necessita - à medida que se intensifica o processo de modernização - atender às demandas de qualificação cada vez mais exigentes numa sociedade capitalista competitiva.

No Brasil, o início desse processo é concomitante à instauração da modernidade entre nós. Apenas os indivíduos e classes que detêm poder econômico, em sua grande maioria brancos mas também alguns não brancos, terão condições de investir numa qualificação, e obter certo capital cultural necessário para assumir uma posição dignificante. Mesmo posições intermediárias na nova sociedade moderna exigirão algum tipo de treinamento de decodificação e aprendizado técnico. O fato de o mulato ocupar muita dessas posições denota uma mudança dos mecanismos de desclassificação social, no qual agora o elemento cor é secundarizado: isto é, se antes os preceitos da desclassificação social estão condicionados principalmente na cor, na sociedade moderna estão condicionados principalmente nos parâmetros de eficiência, possibilitados pelo acúmulo de certos capitais fundamentais. Isso certamente não invalida a ideia que o racismo continua a existir na sociedade brasileira, mas atenta para uma mudança nos critérios de reconhecimento e desclassificação, nos quais a cor deixa de ser o quesito fundamental. Contudo, os estratos mais subalternos do sistema casa grande e senzala, o escravizado e o dependente formalmente livre, já precarizados dentro desse mesmo contexto, são incapazes, devido a condições estruturais, de acompanhar o avanço qualitativo na exigência do *habitus* primário, pressuposto do reconhecimento e da dignidade. Destinados ao abandono estrutural, à medida que a sociedade não oferece nenhum tipo de possibilidade de inserção a esses estratos, tais populações tornam-se fadadas a se reproduzirem a partir de um *habitus* precário, incapaz de preencher os pré-requisitos que possibilitam o acúmulo de qualquer tipo de capital. Portanto, a desigualdade, da forma como a conhecemos hoje, é um problema do Brasil moderno, e não,

como sugerem alguns autores, reflexos de uma “ausência” de modernidade.

Jessé Souza designa enquanto “europeizados” os estratos sociais que se adaptam à reconfiguração do *habitus* primário no contexto de europeização e modernização do país. Ou seja, europeizados refere-se a brasileiros que conseguiram internalizar os novos valores forjados na Europa, e corresponder às demandas exigidas das instituições fundamentais da modernidade também europeia. Portanto, “europeizado” não se refere a nacionalidade, cor ou etnia. O mulato bacharel, o qual se refere Freyre, por exemplo, certamente pode ser considerado um “europeizado” no sentido aqui atribuído. Dessa forma, a “europeização” indica certos atributos que são o pressuposto do reconhecimento social para quem os possui, e da desclassificação social para quem não os possui.

Esse processo de universalização transclassista do que se chama de “*habitus* primário” é o que substancialmente difere, para Jessé Souza, as sociedades centrais das sociedades periféricas. Nas palavras do autor:

A distinção fundamental entre esses dois tipos de sociedade “modernas” parece-me localizar na ausência de generalização do *habitus* primário, ou seja, ao contrário da universalização efetiva da categoria de produtor útil e cidadão nas sociedades avançadas, nas sociedades periféricas. Nestas últimas, constitui-se, na verdade, um fosso moral, cultural, político e econômico entre as classes incluídas na lógica de mercado, Estado e esfera pública, e a “ralé” excluída. Em todas as sociedades que lograram homogeneizar transclassisticamente este aspecto fundamental, este foi um objetivo perseguido como uma reforma política, moral e religiosa de grandes proporções, e não deixada ao encargo do “progresso econômico”. Os *great Awakenings* dos séculos XVIII e XIX nos EUA lograram levar à fronteira e ao Sul escravocrata a mesma semente moral e fervorosamente religiosa das 13 colônias originais. As *poor Laws* inglesas podem também ser compreendidas como uma forma autoritária de forçar os inadaptados da Revolução Industrial à adoção dos requisitos psicossociais da nova sociedade que se criava também na França, como mostra exemplarmente o livro clássico de Eugen Weber, cujo título *Peasants into Frenchmen...* já denota o processo de transformação social de homogeneização que é o pressuposto da eficácia social da noção de cidadania. (SOUZA, 2006, p.44)

Dado que o *habitus* primário refere-se principalmente a possibilidade de acúmulo de “capital cultural”, o combate à desigualdade social deve transcender o aspecto meramente econômico. Nesse sentido, o autor busca combater o “economicismo”, ou a redução da desigualdade a um problema meramente econômico. Interessante lembrar uma frase de Celso Furtado utilizada por Jessé Souza, que diz que “a doença grave do Brasil é social, não econômica.” Simultaneamente, contudo, Jessé também considera necessário combater a ideologia do liberalismo, ou melhor, do neoliberalismo, muitas vezes incorporada dentro de certos discursos sociológicos, no qual o Estado é sempre relacionado ao paradigma da ineficácia,

sugerindo-se, mesmo que implicitamente, que o melhor para o país seria a redução do Estado.

Ora, parece claro que apenas com uma forte iniciativa estatal, no sentido de garantir a grandes camadas da população acesso aos serviços e direitos essenciais, como saúde, transporte, educação e segurança, é possível driblar certa condição estrutural da modernidade periférica, na qual o capital econômico é muitas vezes pré-requisito para o acúmulo de outros capitais, principalmente o cultural, que é o capital mais efetivo no combate à reprodução de um “*habitus* precário”. Nesse sentido, o que parece que de fato necessitamos é de mais Estado. Afinal, é apenas com o combate ao *habitus* precário que podemos ter uma eficiência da regra da igualdade, como ressalta Jessé: “para que haja eficácia legal da regra da igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada”. (SOUZA, 2006, p.31)

Jessé Souza, para exemplificar a questão, demonstrando como age no cotidiano o mecanismo de desclassificação social, compara, através do exemplo hipotético de um atropelamento de um cidadão de classe baixa por outro de classe mais alta, as situações no Brasil e na França. Para o autor, na França o atropelador seria efetivamente punido, enquanto no Brasil muito provavelmente esse sujeito seria absolvido de qualquer punição mais rigorosa, ou até inocentado. A sociologia da inautenticidade provavelmente explicaria essa questão atentando para a desigualdade de capital social da vítima e do motorista, mas para Jessé Souza esse tipo de situação representa, principalmente, sintomas da desclassificação social aliada à condição de subcidadania. A relação entre atropelador e atropelado, nesse caso, não é uma relação de iguais. Como explica o autor:

...É apenas este tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito que sugere, como no exemplo do atropelamento no Brasil, que algumas pessoas e classes estão acima da lei e outras abaixo dela. Existe como que uma rede invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc., que, por meio de um acordo implícito e jamais verbalizado, terminam por inocentar o atropelador. O que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar e que conduz ao acordo implícito entre elas é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano, posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas praticas institucionais e sociais, do atropelado. (SOUZA, 2006, p.46)

Contudo a hierarquia valorativa do ocidente representada no *habitus* primário, bem como a desclassificação social decorrente de um *habitus* precário, e as dimensões do gosto e da construção da personalidade, representadas no *habitus* secundário, que em conjunto condicionam determinam em modernidades periféricas um valor diferencial para os seres humanos, não são os únicos quesitos que oferecem uma identidade baseada nos mecanismos de reconhecimento e desclassificação social. Além disso, existe também o “imaginário social”, que compõe parte importante da identidade coletiva e individual, e cada realidade nacional constrói o seu. Acho que podemos relacionar o “imaginário social” em Jessé Souza como a produção de discursos sobre a noção que formam e moldam a nação, algo que Benedict Anderson descreve enquanto “comunidade imaginada”. Tanto o imaginário social quanto a comunidade imaginada estetizam e representam os outros “internos” exaltando seus vícios ou virtudes, assim grande parte da forma como a nação percebe e classifica seus agentes, atribuindo-lhes certos “defeitos” ou “qualidades”, pode ser entendido enquanto “imaginário social”. Dessa forma, pode-se dizer que, se a ideologia espontânea do capitalismo é um mecanismo de classificação social a partir de uma hierarquia valorativa que veio de

fora pra dentro, o imaginário social corresponde a um mecanismo endógeno de classificação social construído e partilhado nacionalmente.

Nosso “imaginário social” enquanto brasileiros, como sabemos, foi construído paralelamente à narrativa das ciências sociais, a medida que encontra em Gilberto Freyre seu principal sistematizador e expoente. Entre outras consequências apontadas por Jessé Souza, o “mito” da identidade nacional, que perpassa também por Sérgio Buarque e pelo “homem cordial”, tem a ver com uma homogeneização do brasileiro que acaba omitindo as diferenças e alteridades, o que acarreta também uma negação dos conflitos sociais, principalmente de classe, que atravessam a modernidade capitalista periférica. Dessa forma, a comunhão da “ideologia espontânea do capitalismo”, aliada ao “imaginário social” brasileiro são para o autor as principais raízes da naturalização da desigualdade social brasileira.

Para avançar na discussão, e tentar compreender melhor as origens da desigualdade social mobilizando as categorias de *habitus* desenvolvidas por Jessé Souza, vejamos o dialogo crítico que esse autor desenvolve com a obra “A integração do negro na sociedade de classes”, de Florestan Fernandes. Para Jessé, Florestan foi um dos primeiros intelectuais brasileiro a se dedicar à temática da dominação social e da origem e reprodução da desigualdade na moderna sociedade brasileira. Foi um autor que também buscou construir uma teoria da ação social da modernidade periférica. Embora a referida obra receba muitos elogios por parte de Jessé, o autor não acha, contudo, que Florestan conseguiu corresponder adequadamente à tarefa, talvez pelas próprias limitações teóricas de sua época, e por outras questões que buscaremos expor aqui.

Publicado em 1964, “A integração do negro na sociedade de classes” é a melhor obra de Florestan Fernandes, na opinião de Jessé Souza. Nesse texto, o célebre sociólogo paulista busca entender as raízes da desigualdade social brasileira a partir do negro, num estudo que tem como cenário a cidade de São Paulo no período de 1880 a 1960. Embora o estudo não mobilize as mesmas categorias de Jessé Souza, este autor identifica confluências entre seus apontamentos e o estudo empírico de Florestan Fernandes. O estudo foca em estudar os ex-escravos e seus descendentes, e dessa forma, também serve como referência para entender outros estratos sociais em situação análoga, como o dependente formalmente livre. Assim sendo, pode-se dizer que é um estudo elucidativo da própria formação e condição da “ralé brasileira”. O que Jessé Souza procura demonstrar em seu estudo é que Florestan Fernandes já identificava a reprodução da desigualdade social brasileira com aquilo que temos chamado de “*habitus precário*”.

Tanto para Jessé Souza quanto para Florestan Fernandes, a origem e a reprodução da exclusão social brasileira se referem principalmente a dois fatores: o abandono e a inadaptação dessas populações. Ambos os fatores remetem tanto à herança escravocrata quanto ao impacto da instauração da modernidade capitalista, a qual os dois autores concordam que se consolida plenamente a partir de 1930. O abandono refere-se à condição social do liberto, que será jogado à própria sorte, sem nenhum suporte social para uma reintegração dignificante na nova sociedade, que acarreta, por sua vez, o problema da inadaptação, que é precisamente a desagregação familiar que tem um vínculo direto com a escravidão - os senhores tendiam a separar as famílias de negros escravizados, não permitindo nenhum tipo de associação ou organização social entre estes - e impede essas populações de desenvolver uma economia emocional adequada para corresponder às exigências valorativas da nova sociedade competitiva, e dessa forma se inserirem de maneira dignificante na nova sociedade. O abandono refere-se portanto a um efeito endógeno e a adaptação refere-se sobretudo a uma questão exógena, que se inaugura a partir da instauração e intensificação do processo de modernização. Segundo Jessé Souza:

A tese de Florestan é a de que a família negra não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos. Existe aqui, neste tema central da ausência de unidade familiar como instância moral e social básica, uma continuidade com a política escravocrata brasileira que sempre procurou impedir qualquer forma organizada familiar ou comunitária da parte dos escravos. É a continuidade de padrões familiares disruptivos que é percebida, corretamente, por Florestan, como o fator decisivo para a perpetuação das condições de desorganização social de negros e mulatos. (SOUZA, 2006, p.57)

Esse ponto tem fundamental importância. Não apenas porque a continuidade de padrões familiares disruptivos aproxima os apontamentos de Florestan com o que Jessé Souza classifica enquanto “*habitus precário*”, mas principalmente porque vincula a desclassificação social dos negros principalmente a uma questão de

classe, e não de cor. Isso não significa que o autor negue a existência do preconceito racial, contudo, não é o fator cor que principalmente determina a sua desclassificação social. Para Jessé Souza, embora raça e classe estejam relacionadas, analiticamente o mais adequado é que consigamos separar a desclassificação social (a partir da reprodução de um *habitus* precário) do componente racial, que nesse quesito adquire importância secundária. Por isso, Jessé Souza fala em visibilidade de raça e invisibilidade de classe.

Segundo o autor, as duas coisas, *habitus* precário e cor, não estão devidamente separadas em Florestan Fernandes, o que corresponde à causa de muitas de suas imprecisões teóricas. Florestan identifica o racismo de cor como uma das principais causas da desclassificação social dos negros, como se os mecanismo de desclassificação social continuassem, assim como no período escravocrata pré-moderno, fundamentados essencialmente na cor. Jessé Souza, contudo, atenta que os mecanismos tanto de reconhecimento quanto de desclassificação social passam a ser impessoais no regime de modernidade, ou seja, fundamental será que o indivíduo disponha das qualidades necessárias que dele se exigem para exercer com maestria determinada função e ser digno de reconhecimento social. Florestan Fernandes chega a dicotomizar o componente racial referindo-se a “mundo negro” e “mundo branco”, desconsiderando que ambos estão envoltos no mesmo código de valores que classifica e atribui um valor diferencial a indivíduos. Para Jessé Souza, outro dos principais erros de Florestan nesse trabalho foi supor que o desenvolvimento econômico, por si só, fosse capaz de combater a condição subalterna do negro e da “ralé”, integrando-os na sociedade de classes.

Contudo, vale ressaltar, Jessé Souza não nega o racismo. Todavia não aceita o fator racial como a razão principal da desclassificação social, afinal, dado que, embasado principalmente na hierarquia valorativa do ocidente, para o autor as causas da desclassificação na modernidade periférica, referem-se sempre à reprodução de um *habitus* precário. A situação de desclassificação social que afeta os negros não lhes é exclusiva, sendo comum a toda a “ralé”. Nas palavras do autor:

É de extrema importância, por razões teóricas e práticas, que se tenha clareza com relação a este ponto. A confusão entre estes dois aspectos é muitas vezes obscurecida por motivos “políticos”, dado que, acredita-se, a atribuição da marginalidade do negro a causas outras que não a cor e o racismo equivaleria a atribuir a “culpa” da mesma à sua vítima. Ora, é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte a “causa” óbvia de sua inadaptação. Foi este abandono que criou condições de perversas de eternização de um *habitus* precário, que constringe esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída. Por outro lado, é necessário ter-se clareza teórica e prática acerca das causas reais da marginalização. É precisamente o tipo de explicação que enfatiza o dado secundário da cor – que permitiria, supostamente, atribuir a “culpa” da marginalização unicamente ao preconceito – que joga água no moinho da explicação economicista e evolucionista de tipo simples, que supõe ser a marginalização algo temporário, modificável por altas taxas de crescimento econômico, as quais, de algum modo obscuro, terminariam por incluir todos os setores marginalizados. (SOUZA, 2006, p.59-60)

E ainda:

O preconceito racial é virulento e perverso posto que funciona com índice de primitividade antes de qualquer contato social. O preconceito racial deve ser combatido como política específica em qualquer esforço dirigido e consequente de inclusão social de setores marginalizados entre nós. Nesse sentido, e esta é a principal tese deste trabalho, ainda que a cor da pele seja um dado secundário, no caso específico da formação social brasileira, em relação ao *habitus* de classe, isso, obviamente, não significa dizer que o preconceito racial não exista ou que seja de pouca importância. Significa apenas que é a invisibilidade dos aspectos culturais e simbólicos do “racismo de classe”, precisamente por aqueles autores que “compram” o conceito economicista de classe do marxismo e se tornam marxistas sem o saber, que torna a “raça” a única dimensão onde a dominação simbólica e cultural é tornada visível. Essa visibilidade da “raça” é conquistada pela invisibilidade da “classe” como dimensão cultural e simbólica de natureza não-econômica. É o desconhecimento da lógica da dominação social especificamente moderna, baseada na naturalização e na opacidade de sua “hierarquia valorativa” ancorada institucionalmente e tornada possível por práticas institucionais e sociais consumadas pré-reflexivamente, que permite que a “raça” possa ser o único índice visível de uma lógica de dominação social que lhe ultrapassa de muito. (SOUZA, 2006, p.90)

Jessé Souza demonstra que os relatos colhidos em campo por Florestan indicam claramente o componente do *habitus* precário como principal fator da desclassificação social, a medida que o discurso dos sujeitos é diversas vezes perpassado pelo termo “ser gente”. Embora o termo não esteja definido no trabalho de Florestan, para Jessé Souza ele faz alusão justamente à disposição de preceitos relacionados ao *hábitus* primário. Ser gente significa, nesse contexto, ter capacidade de organização e disciplina, previsibilidade, raciocínio prospectivo, auto-controle e etc... Em outras palavras, ser gente significa dispor das pré-condições necessárias para se obter sucesso a partir das exigências das instituições fundamentais da modernidade europeia. Os estratos sociais

que dispõem dessas pré-condições serão classificados por Jessé, como já dissemos, enquanto “europeizados”.

A “europeização”, indicando a internalização de um hábito primário em correlação a “ideologia do desempenho” será o traço definidor, na sociedade moderna, tanto para o prestígio quanto para a desclassificação social. É a “europeização” que relativiza o racismo de cor, dado que a grande alteridade da sociedade moderna é definida pela classe. Assim, o que Jessé Souza propõe é perceber a reconfiguração “moderna” do negro:

No contexto estamental e adscritivo da sociedade escravocrata, a cor funciona como índice tendencialmente absoluto da situação servil, ainda que esta também assumisse formas mitigadas como fica claro na exposição de Florestan. Na sociedade competitiva, a cor funciona como índice “relativo” de primitividade – sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental e implementado por suas instituições fundamentais – que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão. O próprio Florestan relata sobejamente as inúmeras experiências de inadaptação ao novo contexto, determinadas em primeiro plano por incapacidade de atender às demandas da disciplina produtiva do capitalismo (Fernandes, F., 1978). (SOUZA, 2005, p.61)

Importante ainda ressaltar, contudo, as diferenças da dominação no regime pessoal da pré-modernidade para o regime impessoal da modernidade:

Nesse sentido, mesmo naqueles grupos sociais como os do ex-escravos e dos dependentes rurais e urbanos de qualquer cor e etnia, que não foram abrangidos pelo impacto modernizador da chegada da “Europa” entre nós, e que poderia, portanto, ser percebidos como “resíduos” pré-modernos, passam a ser englobados – ainda que como desclassificados – pela lógica totalizadora do novo padrão simbólico e institucional que se instaura para ficar e transformar em algo novo tudo que existia antes. A versão moderna desta “ralé”, portanto, não é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal que tem na figura e nas necessidades do senhor de terras e gente seu núcleo e referência. No contexto impessoal moderno, também no periférico, são redes invisíveis de crenças compartilhadas pré-reflexivamente acerca do valor relativo de indivíduos e grupos, ancorados institucionalmente e reproduzidos cotidianamente pela ideologia simbólica subpolítica incrustada nas práticas do dia-a-dia que determinam, agora, seu lugar social. Essas redes, sem dúvida, não eliminam as relações de dependência, mas lhe dão um novo conteúdo e dinâmica, envolvendo tanto doadores de favores quanto receptores de proteção num quadro de referência que ultrapassa a ambos. (SOUZA, 2006, p.65)

O início do processo de criação de uma extensa “ralé estrutural” remete como vimos aos primórdios da instauração das instituições modernas entre nós. A medida que essas instituições vão se fortalecendo, crescendo e se expandido para toda a sociedade brasileira, levando consigo a hierarquia valorativa que a acompanha, mina-se o poder patriarcal, substituindo o poder pessoal pelo poder impessoal, e modificam-se os mecanismos tanto de reconhecimento quanto de desclassificação social. Esse processo, que acompanha praticamente todo século XIX, se consolida, efetivamente, a partir da revolução modernizadora dos anos de 1930. A partir, portanto, de 1930, temos a consolidação plena da hierarquia valorativa do ocidente.

Chamo a atenção a este ponto porque, no diálogo com Florestan Fernandes, Jessé Souza acaba de certa forma alterando uma das questões centrais da sua teoria, ou ao menos reconhecendo um aspecto que

outrora era objeto de intensa crítica. Nesse texto, o autor acaba reconhecendo, pela primeira vez, um dualismo valorativo entre uma cidade atravessada por valores modernos, e o campo atravessado por valores tradicionais, durante o período transitório de consolidação da hierarquia valorativa do ocidente no Brasil. Em pelo menos dois momentos buscamos demonstrar aqui a rejeição do autor a esse tipo de mobilização teórica. O primeiro dirigido precisamente a Roberto DaMatta - que tem como aspecto central da sua teoria a dualidade tradicional x moderno - ainda no livro “A modernização seletiva”, onde o autor fala claramente que “não existe nenhum dualismo possível”. E o segundo, referindo-se precisamente à realidade da nova periferia, a qual difere das sociedades centrais e da velha periferia justamente por não predispor de uma tradição religiosa ou moral construída milenarmente. Nas palavras do autor:

Com o fim do período transicional, que mantinha uma realidade efetivamente dual tendencialmente moderna nas cidades e tradicional no campo, temos, a partir de 1930, a entronização da lógica da dominação material e simbólica tipicamente impessoal e opaca do capitalismo, também na periferia, que engloba e redimensiona, segundo sua própria lógica, todas as relações sociais. (SOUZA, 2006, p.66)

Procuramos nesse capítulo retomar categorias formuladas por Jessé Souza para dar conta de interpretar o fenômeno da desigualdade na modernidade periférica, para em seguida apresentar sua proposta de reconstituição da hierarquia valorativa do ocidente aliada à concepção de *habitus*. Com isso, vislumbramos a proposta de Jessé Souza de uma teoria da ação social condizente com a realidade do Brasil moderno, alternativa a proposta hegemônica advinda da sociologia da inautenticidade, na qual a negação da modernidade no país ofusca e interpela a compreensão das nossas mazelas sociais a partir de categorias e variáveis pré-modernas. Isso acarreta na naturalização do ser brasileiro a partir de um essencialismo culturalista e atávico, que nos compreende ainda como uma mera extensão de Portugal pré-moderno. Um bom resumo das questões colocadas nesse capítulo, em especial no que refere-se a uma nova interpretação do Brasil contemporâneo, encontra-se no capítulo 5 do livro “A Ralé Brasileira”, chamado “Como entender o Brasil Contemporâneo de modo novo”.

Falta ainda discutir um ultimo aspecto importante referente à teoria de Jessé Souza, que refere-se ao tema da classe e do racismo de classe, precisamente o tema do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 – CLASSE E RACISMO DE CLASSE

Para abranger todos os livros assinados e organizados por Jessé Souza a partir de 2000, não poderíamos deixar de lado a discussão que envolve “Os Batalhadores Brasileiros: nova classe trabalhadora, ou nova classe média?” (2010). Este livro tem por objetivo contestar a principal tese dos governos do PT: de que o governo teria elevado um grande contingente de pessoas ao patamar de “classe média”. Como o autor insiste na centralidade do fator classe para uma devida análise da modernidade periférica brasileira, dado que *“sempre que não se percebem a construção e a dinâmica das classes sociais na realidade temos, em todos os casos, distorção da realidade vivida e violência simbólica, que encobre dominação e opressão injusta”* (SOUZA, 2012,21); bem como insiste que a sociologia hegemônica (como o “mito” da identidade nacional endossado sociologicamente) invisibiliza o fator classe - pressupondo uma homogeneidade entre os brasileiros onde suas diferenças se reduziriam basicamente ao fator renda -, me parece fundamental aprofundar um pouco mais a discussão referente a este aspecto.

Desde o livro de 2006, Jessé fala em racismo de classe. Contudo o termo sempre apareceu corrente no meio do texto, e nunca tinha sido aprofundado pelo autor. Apenas no livro “Os Batalhadores Brasileiros” Jessé Souza explora mais detalhadamente a questão. Como é outra categoria interessante para descrever as relações sociais entre as classes na modernidade periférica, em especial da sociedade brasileira - na qual as classes baixas e precarizadas constituem grande parte da população - nos interessa também abordá-la aqui, a fim de aprofundar o debate sobre a invisibilidade e reprodução da desigualdade.

O conceito de classe em Jessé Souza é particularmente interessante, porque diverge das duas interpretações dominantes sobre a questão. Ambas estão envoltas naquilo que Jessé denomina “economicismo”, ou seja, numa interpretação que tende a considerar apenas os aspectos econômicos e materiais dos fenômenos. É o “economicismo” corrente no debate sobre a sociedade brasileira que permite reduzir questões complexas, como a origem e reprodução da desigualdade social, apenas à desigualdade de renda. É o que acontece com essas duas interpretações hegemônicas de classe, a liberal e a marxista. Basicamente a liberal define classe por renda, enquanto a marxista, por lugar na produção.

Sabemos que para Jessé Souza classe tem a ver, sobretudo, com um *habitus* específico, mais ou menos nos termos de Bourdieu, dado

que Jessé pensa *habitus* a partir de sua multiplicidade: o primário, o precário e o secundário. Esses diversos *habitus* correspondem tanto a aspectos de incorporação das demandas advindas de Estado e Mercado referentes a “economia emocional”, bem como relacionam-se com a apropriação de certos capitais impessoais, como o cultural e o econômico. Também a transmissão de valores materiais e imateriais, que ocorre de maneiras distintas conforme as classes, é um aspecto fundamental para essa discussão. Dessa forma, classe relaciona-se antes a um estilo de vida e a uma visão de mundo, que condicionam certas tendências ou disposições para a conduta e o comportamento, perpassadas tanto por valores materiais, como imateriais. Os batalhadores seriam o contingente que ascendeu socialmente na esfera de consumo nos últimos anos, com muita força de vontade e algum incentivo governamental (como eles próprios reconhecem, conforme mostra a pesquisa realizada pelo autor), e estão localizados na pirâmide social em uma esfera intermediária entre a classe média e a ralé.

O debate da desigualdade de classes é indissociável das discussões que envolvem a desigualdade social. Por isso, categorias amplas e homogeneizantes como a de brasileiro, se não mobilizadas cuidadosamente com uma devida análise da estratificação social, servem de instrumento para a naturalização e invisibilização da desigualdade social. Essa é a crítica de Jessé Souza a certas interpretações “culturalistas”, em especial à de Roberto DaMatta, como já referimos mais detalhadamente. Sobre a questão afirma Jessé Souza:

o segredo mais bem guardado de toda sociedade e que os indivíduos são produzidos “diferencialmente” por uma “cultura de classe” específica. Quando se fala do “brasileiro” em geral, do “jovem”, da “mulher”, do “caráter nacional”, do “jeitinho brasileiro” etc., é para se dar a impressão de que o “brasileiro”, o “jovem”, ou a “mulher” da classe média, por exemplo, tem algo a ver, ainda que remotamente, com o brasileiro das classes baixas. Quando os grandes jornais conservadores do Brasil falam que o “jovem” brasileiro entre 14 e 25 anos costuma morrer de arma de fogo, eles, na verdade, escondem e distorcem o principal: que 99% desses jovens são de uma única classe, a “ralé” de excluídos brasileiros. Quando se fala que a “mulher brasileira” está ocupando espaços importantes e valorizados no mercado de trabalho, o que se “esquece” de dizer é que 99% dessas mulheres são de classes média e alta. (SOUZA, 2012, p.22)

Um dos problemas referentes ao economicismo refere-se a não perceber os valores imateriais e o contexto valorativo e simbólico no qual as classes estão inseridas. Dessa forma não se nota que existem classes previamente favorecidas e classes previamente desfavorecidas na disputa central da sociedade capitalista por recursos escassos, e que os indivíduos são formados diferencialmente, a partir de uma “cultura de classe” específica. Assim sendo, embora o capital econômico seja fundamental na constituição das classes altas, é necessário, paralelamente, algum tipo de capital cultural, transmitido imaterialmente, que se refere ao aprendizado de normas exigidas a essa classe, como saber se portar à mesa ou em certos eventos sociais, bem como falar uma língua estrangeira entre outros aspectos.

Mesmo nas classes altas, em que o capital econômico é o principal elemento de distinção que confere privilégios, o capital cultural é imprescindível, e atua inclusive como elemento de justificação e naturalização do privilégio. Algo parecido acontece na classe média, que dispõe de certo capital econômico (o que lhes permite investir em capacitação individual e profissional), mas principalmente de um *habitus* que acompanha as exigências valorativas das instituições fundamentais da modernidade - pré-requisito de sucesso numa sociedade competitiva - o qual permite que os membros dessa classe

acumulem certo capital cultural, e consigam disputar posições de destaque com grandes probabilidades de sucesso. Enquanto as classes altas se caracterizam pela herança de sangue que transmite capital econômico, embora algum capital cultural também seja necessário, as classes médias, se definem por disporem de um “habitus primário”, que facilita incorporação de capital cultural (que por sua vez, permite a constituição de um habitus secundário). O capital cultural, sob a forma de conhecimento técnico e escolar é fundamental, porque é o que permite a reprodução das instituições fundamentais da modernidade, mercado e Estado.

Já a classe baixa que se constitui e se reproduz enquanto tal na sociedade moderna brasileira por basicamente dois fatores, abandono e inadaptação, se caracteriza basicamente pela reprodução de um habitus precário. É o habitus precário, aliado à pobreza extrema, que favorece a constituição de relações familiares “disjuntivas”, caracterizadas por relações “predatórias” e de “instrumentalização do outro”, que desfavorecem as chances de sucesso dessa classe num contexto de capitalismo competitivo. Nesse sentido, encontra-se certa dificuldade em definir precisamente a que classe pertencem os “batalhadores”. Embora oriundos da ralé, os batalhadores conseguiram superar a situação de habitus precário, incorporando a “economia emocional” exigida pelas instituições fundamentais da modernidade, a partir principalmente de uma ética do trabalho (muitas vezes motivada religiosamente). Ou seja, conseguiram incorporar um habitus primário definido na tríade disciplina, razão prospectiva e trabalho duro, valores que estão no cerne da “ideologia do desempenho” e estão próximos da classe média. Por outro lado, assim como a ralé, os batalhadores se reproduzem enquanto “corpo”, pois, diferente da classe média, não dispõem de capital cultural. Por isso, o autor contesta se os batalhadores seriam de fato nova classe média, ou nova classe trabalhadora.

As distinções entre estes estratos sociais são contundentes, embora possam compartilhar uma renda mais ou menos parecida. Disso a importância de se perceber classe para além da renda. A classe média dispõe de uma série de vantagens ou privilégios dos quais não dispõem os batalhadores. Frequentemente os batalhadores têm uma jornada de trabalho superior a 8 horas, trabalham e estudam ao mesmo tempo, e praticamente não têm direitos - quando inseridos em situação de trabalho informal - ou condições de tirar férias, nem se permitem viagens ou turismo. Além de mais tempo livre - justamente pela exploração do trabalho dos setores mais vulneráveis da sociedade brasileira, que assumem as funções domésticas, por exemplo, liberando

mais tempo para esta classe investir em autoaperfeiçoamento -, a classe média dispõe de capital econômico para investir em capital cultural, adquirido não apenas em espaços formais como cursos, escolas e faculdades, mas também indiretamente e de maneira “recreativa” através de viagens e visitas a teatros, museus e cinemas, por exemplo. Essas distinções precisam ser consideradas ao se examinar o aspecto classe, que não pode se resumir a renda. Nas palavras do autor:

O que percebemos na pesquisa que o leitor irá ler nos capítulos seguintes é que a realidade cotidiana dessa classe [os batalhadores], ou seja, sua visão de mundo “prática” – que se materializa em ações, reações, disposições de comportamento e, de resto, em todo tipo de atitude cotidiana concreta consciente ou inconsciente – não tem a ver com o que se entende por “classe média”, na tradição sociológica, em nenhum sentido importante. Ainda que “classe média” seja um conceito vago (e, exatamente por conta disso, excelente para todo tipo de ilusão e de violência simbólica que se passa por “ciência”), ela implica, em todos os casos, um componente “expressivo” importante, e, conseqüentemente, uma preocupação com a “distinção social”, ou seja, com um estilo de vida em todas as dimensões que permita afastá-la dos setores populares e aproximá-las das classes dominantes. Aqui não se trata de “renda, já que efetivamente pode-se ter uma renda relativamente alta e uma condução de vida típica das classes populares. Associar classe à renda é “falar” de classes, esquecendo-se de todo o processo de transmissão afetiva e emocional de valores, processo invisível, visto que se dá na socialização familiar, que constrói indivíduos com capacidades muito distintas. (SOUZA, 2012, p.46)

Há, contudo, um aspecto dessa discussão em que eu gostaria de contestar Jessé Souza. Para o autor, um dos aspectos que definem a diferença de classes refere-se ao jogo de distinções que se constituem a partir do gosto, o qual seria exclusividade das classes que detêm capital cultural, a média e alta: *“A nova classe trabalhadora não participa desse jogo de distinções que caracteriza as classes alta e média”* (SOUZA, 2012, p.49). Em outras palavras, trata-se basicamente da constituição de um “habitus secundário” - do qual um habitus primário,

tanto no sentido da hierarquia valorativa quanto do acesso a capitais impessoais é pré-condição - nos termos do que Taylor chama de “expressivismo”: uma segunda “fonte moral” do ocidente, endossada por movimentos românticos, que propõe novos valores avessos aos valores da “dignidade do trabalho”, dominantes na modernidade. Para o autor, as classes baixas estão distantes da constituição de um *habitus* secundário, já que não possuem condições de exercer a conduta que se opõe à ética do trabalho, nos termos do “expressivismo”. Assim, me parece um engano dizer que as classes baixas não reivindicam para si uma identidade de classe específica, que de alguma forma constitua valores diferentes do valor do trabalho. Pensando no rap da década de 90, Sabotage ou Racionais, por exemplo, numa das letras se diz (referindo-se ao que fazer depois de cometer um assalto bem sucedido): *“Depois só praia e maconha, come tudo as burguesa em Fernando de Noronha”*... É possível interpretar certo endossamento à prática do crime, expressa em muitas letras de rap como esta (que é em sua origem uma expressão das classes baixas), principalmente no contexto da década de 1990, como representação de um “expressivismo” típico da situação de precariedade, e propriamente da “ralé”, a qual encontra no crime a possibilidade de uma vida para além das determinações do trabalho - geralmente pesado, extensivo e mal remunerado. Também o funk, outra expressão típica de populações periféricas, em geral marcado por um discurso de apelo sexual, me parece representativo de um expressivismo precário, à medida que utiliza o sexo, umas das fontes de prazer mais acessível, como uma forma de dizer “curta a vida”, “aproveite a vida”, que é em essência a mensagem implícita do “expressivismo”.

Essas narrativas se modificaram da década de 90 em relação a hoje, justamente devido aos “batalhadores”. O rap e o funk “ostentação”, bem como os “rolezinhos” e em alguma medida o “sertanejo universitário”, fenômenos comuns ao Brasil contemporâneo, são expressões culturais de classe típicas dos batalhadores e se constroem justamente na disposição de distanciamento com a ralé. Jessé nega que as classes baixas participem desse jogo de distinções, mas acredito que participam, sim. Enquanto as expressões da ralé me parecem marcadas pelo paradigma da falta, à medida que expressam a situação de precariedade e abandono social, as expressões dos batalhadores tendem a ser marcadas pelo excesso, ou pela “ostentação” - justamente o oposto da falta - denotando formas que os batalhadores encontram de se distinguir da ralé. O que a ralé representa em certo endossamento ao crime e ao sexo e que representa formas análogas ao

“expressivismo”, os batalhadores encontram no mercado de consumo, onde o “aproveite a vida” que é a mensagem implícita do expressivismo se encontra na ostentação ou no endossamento ao consumismo de itens supérfluos.

Embora permaneça aberta uma definição de em qual classe exatamente se incluem os batalhadores, estrato intermediário entre a ralé e a classe média, Jessé Souza prefere se referir a eles como nova classe trabalhadora. Diferente da “velha” classe trabalhadora, marcada pela dinâmica do trabalho industrial e fordista, os batalhadores se inserem num novo contexto de reorganização da estrutura produtiva do capitalismo, geralmente dentro de relações de trabalho informais e “autônomas”. Também sinalizam para mudanças estruturais no capitalismo brasileiro, cada vez mais marcado pelo que o autor chama de capitalismo financeiro ou flexível.

Dessa forma, os batalhadores parecem bastante representativos das reconfigurações que sofreu a sociedade brasileira nos últimos anos, à medida que são frutos da convergência de três conjunturas: a do mercado, a do Estado e a que se refere a eles próprios. A do mercado refere-se à nova reorganização do capitalismo no Brasil, chamado pelo autor de “capitalismo financeiro” ou “flexível”, caracterizado pela implementação de um modelo de organização do trabalho pós-fordista - que flexibiliza as relações de trabalho -, pelo crescimento do setor de serviços e pela centralidade da economia no sistema financeiro. A do Estado tem a ver com as políticas sociais em especial do governo Lula, que favoreceu a inserção no mercado de consumo. E por fim temos o esforço individual dos próprios agentes - que parece ser o fator mais substancial para Jessé - marcado por rotinas desgastantes e exaustivas que denotam a incorporação de critérios da “ideologia do desempenho”, e que permite caracterizar esse grupo enquanto “batalhadores”. Contudo, vale lembrar, a “ideologia do desempenho” baseia-se no habitus primário, que por sua vez depende em alguma medida de capital familiar. Dessa forma, outro fator que ajuda a entender ascensão que viveu os batalhadores é justamente dispor deste tipo de capital, fundamental para haver condições de desenvolvimento de um habitus primário. É em muitas medidas o capital familiar que distingue os “batalhadores” da “ralé”. Nas palavras do autor:

Chamamos esse conjunto interligado de disposições para o comportamento de “capital familiar”, pois o que parece estar em jogo na ascensão social dessa classe é a transmissão de exemplos e valores do trabalho duro e continuado, mesmo em condições sociais muito adversas. Se o capital econômico transmitido é mínimo, e o capital cultural e escolar comparativamente baixo em relação às classes superiores, média e alta, a maior parte dos batalhadores entrevistados, por outro lado, possuem família estruturada, com a incorporação dos papéis familiares tradicionais de pais e filhos bem desenvolvidos e atualizados (SOUZA, 2012, p.50).

Todavia, embora as novas reconfigurações tanto de mercado quanto de Estado sejam tomadas como elementos importantes para entender os fatores que propiciam a ascensão social de certo estrato da “ralé”, Jessé Souza critica a ambas, no sentido de que não combatem, substancialmente, a desigualdade social. Em relação ao mercado, dentre outros aspectos, critica a flexibilização das relações trabalhistas e as penalizações aos setores produtivos, imposta pelo atual modelo de capitalismo financeiro no Brasil, que depende, por exemplo, de alta taxa de juros. É um modelo que tende a precarizar mais ainda os estratos já precarizados. Em relação ao Estado, embora reconheça a importância das políticas sociais do governo Lula, em especial o Bolsa-Família, - principalmente no combate à fome e à miséria extrema - atenta que a desigualdade social não é apenas desigualdade de renda, e reconhece os limites dos programas de transferência de renda, tomados enquanto medidas paliativas incapazes de combaterem, por si só, as desigualdades estruturais.

Jessé Souza dialoga com outros dois pesquisadores que também estudaram a “classe C”: Bolívar Lamounier e Amaury Souza, autores do livro “A classe média brasileira, ambições, valores e projetos de sociedade”. O principal tema desse livro é a “sustentabilidade” da chamada “nova classe média”. Segundo o autor, o livro é bastante representativo não apenas do pensamento hegemônico, como também da maneira como se percebem as classes baixas. Para Jessé Souza, diferente de uma pesquisa séria, os resultados dessa pesquisa já estavam prontos muito antes dela se realizar de fato, à medida que apenas reproduzem a nível pretensamente científico estereótipos constituídos no imaginário social sobre o país. O resumo da pesquisa, segundo o autor, é

que o principal fator que compromete a sustentabilidade da nova classe média é o Estado, tomado aqui enquanto grande, interventor, ineficaz e corrupto. Em uma palavra, patrimonialista.

O patrimonialismo, como já discutido, é uma concepção amplamente mobilizada pela sociologia da inautenticidade, que acaba por fim exaltando o mercado como reino das virtudes e o Estado como reino dos vícios. Outro fator apontado por Lamounier e Souza que comprometeria a sustentabilidade da nova “classe média” é a ausência de capital social por parte dos mais pobres, entendido aqui principalmente no sentido de “confiança”. Jessé atribui esta leitura ao que denomina “racismo de classe”, a qual responsabiliza, sobretudo, os sujeitos pela sua condição de vulnerabilidade social - servindo como instrumento de legitimação das desigualdades - à medida que mobiliza intrinsecamente uma concepção de que as classes mais abastadas são naturalmente mais inteligentes e virtuosas - e portanto merecedoras dos privilégios que possuem - e as classes mais vulneráveis são vulneráveis justamente por serem compostas de pessoas menos ou pouco virtuosas, e portanto igualmente merecedoras de sua condição social de precariedade. Dessa forma, o racismo de classe legitima os privilégios dos mais abastados a partir de uma desqualificação das pessoas mais pobres que ocorre em dois sentidos: associando-os a burrice e a baixa virtuosidade - no sentido de preguiçosos, vagabundos, caloteiros - e que por isso não seriam dignos de confiança. É uma ideia em correlação à meritocracia que assegura que as oportunidades e chances de sucesso estão abertas para todos igualmente, e logo, aqueles que não conseguem obter mobilidade social é porque não se esforçaram devidamente.

Jessé Souza refere-se ao “elo orgânico” entre “patrimonialismo” e “racismo de classe”, pois tanto o Estado brasileiro quanto as classes baixas são tomados como indignos de confiança por disporem de baixa “virtuosidade” e consequentemente pouco “capital social”. Para os autores criticados, o principal problema do Brasil contemporâneo resume-se a baixa “virtuosidade” de um Estado excessivamente inchado, patrimonialista, corrupto e populista, comprometido nos últimos anos, através das políticas sociais, em atender demandas das classes mais vulneráveis, tomadas, tal qual o Estado brasileiro, enquanto pouco virtuosas. Assim, o conceito-chave para entender o “elo orgânico” entre patrimonialismo e racismo de classe é o de capital social, atribuído a Robert Putnam, expoente da teoria americana da modernização, que segundo o autor:

Na verdade, o “senso comum” internacional foi moldado pelo imaginário da teoria da modernização e mantém-se até hoje – como um vampiro que se recusa a morrer – como que por inércia, tanto por falta de coisa melhor quanto porque seus efeitos práticos ficam até melhor garantidos sem um contexto de debate rigoroso e verdadeiro. O fato é que esse aparato conceitual é aplicado no Brasil, ainda hoje, como se fosse coisa nova e nunca criticada. E continua servindo aos mesmos fins: do mesmo modo que esses conceitos tinham que justificar o domínio americano no mundo, servem para justificar, nos contextos nacionais dos países latino-americanos, o racismo de classe e o privilégio fático dos setores dominantes. Assim como a presença ou ausência da “confiança”, ligada à capacidade associativa e à produção de solidariedade, separava os Estados Unidos da Itália (ou de qualquer outro país do globo), ela serve para separar, também como uma oposição simplista entre virtude e vício, as classes dominantes das classes populares no Brasil.(SOUZA,2012,p.359)

Portanto, não apenas o progresso das nações é entendido a partir do “capital social”, mas também o dos indivíduos. Para Jessé Souza, definir o sucesso e os privilégios a partir do capital social significa invisibilizar a distribuição e o acúmulo desigual de outros tipos de capitais, mais fundamentais para explicar “sucesso” e reconhecimento na sociedade moderna, como o econômico e o cultural. Segundo o autor existe uma estreita relação entre a teoria da modernização e o pensamento hegemônico, já que *“a teoria dominante no Brasil – que percebe o Brasil como patrimonialista, pré-moderno, corrupto e baseado em relações pessoais – é toda ela inteiramente derivada do mesmo berço de ideias que permitiu o surgimento da teoria da modernização”* (SOUZA, 2012, p.360).

De fato, o capital social parece ter um papel central na sociologia da inautenticidade (e consequentemente no pensamento contemporâneo hegemônico), afinal consistiria num recurso precioso em uma sociedade supostamente marcada por personalismo e patrimonialismo. Contudo, me parece que esta noção de capital social esta mais próxima de Bourdieu do que de Putnam, ou seja, não refere-se tanto a “confiança”, mas sim à importância de ter uma rede de contatos influentes, ser aceito

em determinados espaços sociais e etc. Em Sérgio Buarque, acho que é possível visualizar as duas formas do que estamos chamando aqui de “capital social”, embora ele nunca tenha mobilizado essa categoria: quando este autor fala de certa dificuldade do brasileiro em fazer associações de longo prazo, penso que isso pode ser relacionado a falta de capital social enquanto confiança; mas quando ele reconhece o caráter personalista e patrimonialista da sociedade brasileira refere-se principalmente a importância da rede de contatos influentes, às relações de apadrinhamento, compadrio, etc. Em Roberto DaMatta (apontado como um dos principais adeptos da teoria da modernização), por sua vez, o capital social também me parece mobilizado mais no sentido de Bourdieu do que de Putnam. Em DaMatta, ainda temos a centralidade do capital social como marcador principal das relações institucionais brasileiras, inclusive enquanto definidor das condições de pessoa e indivíduo, categorias centrais neste autor. Porém, capital social aqui me parece indicar novamente a “rede de contatos” ou alguma estima pessoal, que permitam que aconteça o “você sabe com quem esta falando?”. Interpretar dessa forma me parece mais coerente do que vincular, nesse caso, capital social a “confiança”.

De qualquer maneira, independente de certa ambiguidade que o conceito pode assumir tanto em Sérgio Buarque, como em Roberto DaMatta ou Lamounier e Souza, a categoria de capital social ou seu equivalente (no caso de Buarque de Holanda), adquire primazia central. Apenas numa sociedade personalista, patrimonialista e pré-moderna, baseada no poder pessoal, o capital social poderia ter algo próximo da centralidade que lhe é atribuído, como se faz para explicar as relações de privilégio no Brasil contemporâneo. Este fator denota a percepção da eterna continuidade do sistema casa grande e senzala, e com isso a dificuldade de perceber os estímulos modernos a que esta submetida a sociedade brasileira. Como os mecanismos - tanto de reconhecimento quanto de exclusão - são modernos, e não pré-modernos, sua não percepção acarreta uma enorme distorção na interpretação da realidade social de nosso país, que inviabiliza outros capitais concentrados por classe, essenciais para entender quem são de fato os privilegiados da sociedade brasileira.

Outro aspecto que gostaria de mencionar refere-se à maneira como o autor percebe a luta de classes no Brasil contemporâneo. Para Jessé Souza, a luta de classes refere-se a disputa (aberta ou velada) na sociedade capitalista por recursos escassos: tempo, dinheiro, cargos de prestígio, crédito e financiamento, direitos sociais, etc. Assim o autor entende que:

“Luta de classes” não é apenas a greve sindical, ou a revolução sangrenta nas ruas que todos percebem. Ela é, antes de tudo, o exercício silencioso da exploração construída e consentida socialmente, inclusive por abordagens científicas que não dispõem dos meios “científicos” adequados a essa percepção... A percepção da “luta de classes” exige os meios cientificamente adequados a isso. Exige tornar visível a formação e a gênese das classes sociais – e, portanto, do conjunto de capitais que irão pré-decidir toda a competição social por recursos escassos – lá onde elas estão constituídas de modo muito específico... Como as classes estão inter-relacionadas é apenas a percepção de sua gênese e de suas relações específicas de reprodução e exploração – precisamente como procuramos mostrar – que pode aportar conhecimento não visível a olho nu e, portanto, perceber conflitos sistematicamente mascarados. Este é o ponto decisivo. A tese central do livro da “ralé” é que a “luta de classes mais importante” e, ao mesmo tempo, a mais escamoteada e invisível do Brasil contemporâneo é a exploração sistemática e cotidiana dos nossos desclassificados sociais o que apenas contribui para sua reprodução no tempo. Não existe nenhum “problema real”, que seja específico do Brasil e de países em condição semelhante, que não advenha do abandono desta classe. (SOUZA, 2013, p.17)

Assim como as classes estão envolvidas não apenas em um contexto material, mas também simbólico, o mesmo ocorre com a luta de classes. Não basta apenas perceber a gênese dos processos dos sociais que formam e delimitam a estrutura social, condicionando-a a assumir a forma que conhecemos hoje. É preciso também reconhecer o que legitima, justifica, e até pretende explicar porque é “natural” que assim seja. Faz parte da luta de classes a legitimação dos privilégios, que aparecem como qualidades inatas e individuais - contudo, qualidades inatas e individuais que, estranhamente, se manifesta apenas nas classes mais elevadas -, acredito que é esse o aspecto simbólico, da luta de classes “invisível” (naturalizada) e “silenciosa”, que Jessé se refere ao falar sobre o assunto.

Nesse contexto insere-se a reflexão sobre o racismo de classe. Ele é inerente a forma de dominação da sociedade moderna capitalista, que precisa levar a impressão de que os mais ricos são justamente os que mais se esforçaram, batalharam, investiram, estudaram, em suma, “mereceram” ocupar a posição que se encontram. Diferente da sociedade pré-moderna, onde os laços de status social, no caso de nobreza, são laços, sobretudo, de sangue; na sociedade moderna capitalista - que se construiu em oposição à forma pré-moderna de estratificação social, e inaugurou, de fato, a possibilidade da mobilidade de classe - o status deve parecer fruto das virtudes de indivíduos que “trabalharam” para serem merecedores. Com isso, o sucesso e o prestígio nesse tipo de sociedade, não mais pré-determinado pelo capital social - ou seja, restrito a laços consanguíneos - pode ser entendido como fruto da virtude, do esforço e do merecimento. Diferente da nobreza, que se sustenta moralmente sobre o alicerce da “honra”, a burguesia, na sociedade moderna, se sustenta sobre o alicerce da “dignidade”. Assim, na linha de raciocínio dicotomizada pelo bem e o mal - típica do senso comum -, podemos dividir a estratificação social entre virtuosos e não virtuosos, entre pessoas dignas e indignas. Dessa forma Jessé reconhece - embora se oponha a certo “reducionismo marxista” - que a grande dicotomia do mundo social é histórica e dialética, ou seja, não é a dicotomia construída ideologicamente (no sentido de falsa consciência), entre viciados e virtuosos, e sim a dicotomia entre dominantes e dominados, privilegiados e desprivilegiados socialmente. Sobre isso o autor aponta que:

Uma ideia tão importante quanto essa e que a complementa, também de autoria de Max Weber, é a de que os ricos e felizes não querem apenas ser ricos e felizes. Eles querem também se sentir “legitimados” por sua riqueza, saúde, charme, requinte e felicidade. Foi por conta da união dessas duas necessidades que a imensa maioria das religiões que já existiram no planeta procuraram precisamente garantir a convivência pacífica entre uma explicação coerente para as dores humanas (doença, morte, sofrimento, injustiças) com uma legitimação conformista dos privilégios então existentes. A grande exceção histórica foi precisamente o protestantismo ascético examinado por Weber. (SOUZA, 2009, p.68)

O conceito de racismo de classe é um novo conceito para o pensamento social brasileiro, trazido por Jessé Souza da obra de Pierre Bourdieu. Embora o intelectual francês seja referência para diferentes áreas de saber acadêmico no Brasil, aqui o conceito permanece pouco explorado. Pesquisando sobre, em portais como o Scielo, não encontrei nenhum artigo que trate do assunto. Acredito que as disputas de classes que presenciamos no Brasil contemporâneo, em especial após a eleição de Lula, abriram caminho para o conceito ganhar evidência. O conceito ajuda a elucidar disputas de classes típicas do período, onde vemos a desmonopolização de certos espaços restritos a uma elite social, como o aeroporto, o shopping, a universidade. Também a resistência a certas políticas sociais - reconhecidas internacionalmente pela sua eficácia no combate a miséria extrema, como o Bolsa-Família, ou então as próprias cotas estudantis – gera certo incomodo porque atende populações que nessa lógica de discurso burlam os preceitos da meritocracia, populações que deveriam “fazer por merecer” ao invés de “depende do governo”. Sempre que se legitima a exclusão social, inviabilizando a gênese das classes e aferindo certas qualidades inatas dos privilegiados em relação aos desprivilegiados, temos possíveis manifestações de racismo de classe. Dessa forma, o racismo de classe é uma forma de legitimação das desigualdades, que atesta que as classes dominantes são “naturalmente” mais inteligentes, esforçadas e virtuosas. Para Bourdieu “devemos ter presente que não há um racismo, mas racismos: há tantos racismos como grupos que têm necessidade de se justificar por existirem como existem, que constitui a função invariante dos racismos” (BOURDIEU, 2003, p.277).

Contudo, embora a sociedade moderna tenha se constituído em oposição à forma de estratificação do modelo social anterior, os privilégios da “burguesia”, tais quais os da nobreza, são, também, em medidas muito significativas, privilégios de berço. Os privilégios de classe das elites são omitidos em dois sentidos: primeiro, desconsiderando-os como privilégios, visto que seriam consequências da meritocracia e portando do esforço e “trabalho duro”; e segundo, omitindo a herança diferencial de capital social, cultural e econômico, distribuídos desigualmente em função das distintas posições sociais ocupadas pelas famílias e classes na estrutura social, que permite que as classes se reproduzam como tais ao longo do tempo, de forma que as pessoas que nasceram pobres tendem a permanecerem pobres, as pessoas que nasceram na classe média tendem a permanecerem classe média e as pessoas que nasceram ricas tendem a permanecerem ricas. A meritocracia, tomada como um legítimo senso de justiça, estaria restrita

à esfera do mercado, que “dá a quem merece”, ao contrário do âmbito do Estado, onde residiriam o privilégio e a malemolência, e de onde só é possível esperar assistencialismo e paternalismo. É nesse sentido, também, que Jessé fala do elo orgânico entre patrimonialismo e racismo de classe.

O importante do racismo de classe é que ele denota desvios à regra do prestígio a partir da “ideologia do desempenho”, ou seja, por mais que as pessoas cumpram esses os quesitos implícitos nessa ideologia, principalmente os relacionados ao “trabalho duro”, elas não são “merecedoras” de prestígio social. Por isso questionávamos (no artigo a que me referi acima) as expressões de racismo de classe que encontramos em veículos midiáticos, que atestam basicamente que “pobre é vagabundo”, na mesma época em que o país nunca tinha tido, até então, uma classe trabalhadora tão volumosa. Como nas sociedades modernas é o capital cultural, que em muitas medidas, confere acesso a cargos, salários e posições de prestígio, são prestigiadas socialmente as funções relacionadas à “alma” e não ao “corpo”. Inerente à noção de racismo de classe, está, portanto, a dicotomia entre alma x corpo, outro preceito moral do ocidente, segundo Jessé Souza:

A luta entre classes e frações de classe vai ser decidida por essa oposição entre a alma ou razão – como lócus das virtudes das classes dominantes e o corpo – como lócus das virtudes dominadas e ambíguas das classes inferiores –, como fica claro na oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual, que torna legítimo que em sociedades como a brasileira o trabalho intelectual seja remunerado até 50 vezes mais que o trabalho manual. Por que jamais nos perguntamos acerca da legitimidade de tamanha desigualdade? Precisamente o fato da questão jamais chegar a ser formulada, o que demonstra seu caráter naturalizado, ilustra a eficácia da hierarquia moral a qual estamos aludindo. Ilustra também de que modo uma concepção não-economicista de classe permite abranger os aspectos sócio-culturais de classificação no capitalismo e nos confrontar com realidades e máscaras incomuns da desigualdade. Também todas as outras hierarquias sociais que pressupõem superioridade e inferioridade ou a noção de melhor ou pior como a oposição homem/mulher e branco e negro adquirem eficácia a partir da mesma hierarquia, como veremos mais a frente. (SOUZA, 2005, p.50)

Perceber a apropriação diferencial dos capitais pelas classes, bem como suas formas de legitimação – que envolve múltiplos racismos, inclusive de classe - é a proposta central de Jessé Souza não apenas para pensar classe, mas, sobretudo, a naturalização, manutenção e reprodução da estratificação e desigualdade social, que condena a maior parcela da população brasileira a uma condição de subcidadania. Dessa forma, segundo os critérios do autor, poderíamos separar a sociedade brasileira em quatro classes, duas dominantes e duas dominadas: os ricos ou “endinheirados”, que se caracterizam justamente pelo excesso de capital econômico, e a classe média, que se caracteriza pelo capital cultural; quanto às classes dominadas, temos os “batalhadores”, que embora detenham algum capital econômico e pouco capital cultural dispõem de capital familiar, e a “ralé”, que se caracteriza justamente pela ausência ou precariedade de todos os tipos de capitais. Perceber a relação do capital com as classes permite compreender o contexto simbólico distinto em que estas estão inseridas, e evita reduzi-las à renda ou a

outros aspectos meramente materiais, como o fazem as perspectivas classificadas enquanto “economicistas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, observamos os argumentos de Jessé Souza contra os expoentes da sociologia da inautenticidade, em especial a concepção de modernidade que mobilizam. Dois aspectos que envolvem essa discussão me parecem fundamentais para o pensamento social brasileiro, e gostaria de brevemente discuti-los. O primeiro refere-se às disputas em torno do início da modernidade brasileira, e o segundo à análise da modernidade brasileira como sendo caracterizada por um núcleo moderno e outro pré-moderno.

Em relação ao primeiro ponto, gostaria de perceber as concepções de Jessé Souza e da sociologia da inautenticidade aliadas às observações de um grande estudioso do tema da modernidade, Fredric Jameson. A principal tese do livro de Jameson, “Modernidade Singular” (2000), é que não existe uma maneira exatamente correta de trabalhar com o conceito de moderno, tratando-se de um conceito em disputa, como já nos referimos em outro momento. Dentre as muitas maneiras possíveis de interpretar a categoria, Jameson destaca a proposta fornecida por Jauss. Segundo este, podemos classificar os discursos da modernidade em dois polos, os cíclicos e os tipológicos. Os cíclicos referem-se a uma consciência da história, e no caso da própria modernidade, como ruptura radical. Já os tipológicos, por sua vez, acreditam que nosso período histórico é de certa forma análogo a algum período do passado, em especial o imediatamente anterior.

Essas duas maneiras distintas de perceber o fenômeno da modernidade me parecem adequadas para pensar os debates no pensamento social brasileiro, em especial entre Jessé Souza e os teóricos da sociologia da inautenticidade. Enquanto Jessé Souza insiste na ruptura com a sociedade patriarcal e personalista do sistema casa grande e senzala (polo cíclico), os teóricos da “inautenticidade” são partidários da continuidade no Brasil moderno do período anterior (tipológico). Contudo, Jameson pensa que ambas as maneiras não conseguem lidar de forma eficiente com a questão, pois a polarização não contempla certas ambiguidades inerentes à categoria de moderno. Assim, para o autor, as narrativas cíclicas tendem a trazer inevitavelmente um componente tipológico, e as narrativas tipológicas, um componente cíclico.

À luz dessas observações gostaria de pensar as possíveis contradições das narrativas cíclicas e tipológicas discutidas no primeiro capítulo. Parece-me que o ponto forte da contradição é justamente quando as duas perspectivas entram em intersecção, ou seja, se aproximam e rompem o lugar polarizado que a princípio constituem,

uma puxando os elementos da outra. Como é Jessé Souza que faz a crítica à concepção da sociologia da inautenticidade, as suas aproximações com interpretações dessa corrente podem ser vistas como mais problemáticas. Penso que essas contradições referem-se justamente aos momentos em que vemos a narrativa cíclica de Jessé Souza adquirir componentes tipológicos. Isso ocorre em duas ocasiões em especial: a primeira é quando o autor posteriormente reconhece a possibilidade de valores modernos convivendo simultaneamente com valores pré ou anti modernos, ao menos no primeiro século de modernização. Com isso, o autor se aproxima da narrativa tipológica, porque reconhece que talvez a ruptura, ao menos num primeiro momento, pode não ter sido tão radical assim. Isso se intensifica em outro momento, que é quando, mesmo visualizando a completa ruptura do sistema casa grande e senzala, o autor atesta a permanência no Brasil moderno de relações sociais de dominação análogas ao período anterior. Mais uma vez vemos aqui certo distanciamento à narrativa cíclica de completa ruptura, e aproximação à narrativa tipológica, de que nosso período é de alguma forma análogo ao anterior.

O mesmo acontece com a sociologia da inautenticidade, em especial a suas versões mais contemporâneas. Ainda em Sérgio Buarque o discurso da inautenticidade está bastante polarizado na vertente tipológica, ou seja, o Brasil seria tão análogo com o período anterior, devido à herança ibérica, que isso impediria a própria consolidação da modernidade no país. Quando chega a Roberto DaMatta, que escreve cerca de 40 anos depois de Buarque, inserido num país que já vive um inegável processo modernizador, a narrativa tipológica aproxima-se da narrativa cíclica. Ou seja, ao mesmo tempo em que continua se atestando a permanência do passado, a partir da variável pré-moderna presente na modernidade brasileira, reconhece-se também as intensas transformações em relação ao período anterior, de um país amplamente agrário, por exemplo, a um industrializado, onde começam a se constituir megalópoles e demais fatores inerentes ao processo de modernização. Assim, percebemos que, tal como atesta Jameson usando o método de Jauss, também nas narrativas sobre a modernidade brasileira temos um polo cíclico e outro tipológico que em algum momento tendem a se confundir mutuamente. Isso nos leva ao segundo ponto, referente às disputas em se interpretar a modernidade brasileira como dicotomizada em dois períodos.

Embora para Jameson tanto as narrativas cíclicas quanto as tipológicas carreguem suas contradições e ambivalências, isso não significa que uma não seja mais adequada do que a outra para descrever

o objeto que se propõem. Jessé expõe amplamente as consequências nefastas para a pesquisa social e para a interpretação do Brasil contemporâneo, que é moderno, de se dicotomizar a sociedade brasileira entre um núcleo tradicional e outro moderno. As origens, segundo o autor, dessa concepção dual de interpretação da modernidade remetem à própria teoria da modernização de Putnam, à qual também já nos referimos aqui.

Para Jessé Souza, existe uma hierarquia inerente a toda a teoria da modernização, na qual os Estados Unidos são sempre a máxima referência e estão no auge em todos os aspectos. A esta teoria, o autor atribui a origem desse binarismo para pensar a modernidade, que, como tudo na teoria da modernização, serve para classificar os mais desenvolvidos e confiáveis e distingui-los dos menos. Assim, a dicotomia da modernidade brasileira, além de servir a fins como a validação do mercado como reino das virtudes e do Estado como reino dos vícios (num claro pressuposto neoliberal), serve também para diferenciar as sociedades modernas entre si a partir de graus de desenvolvimento, denotando um evolucionismo intrínseco. Outros efeitos nocivos consequentes dessa análise também são notados, e correspondem a dizer que a sociedade brasileira age de maneira oposta aos estímulos institucionais modernos a que está submetida; bem como desconsiderar a importância de capitais fundamentais para sociedade moderna, como o simbólico e o econômico, levando em consideração apenas o capital social. A principal oposição que marca Jessé Souza é em relação à teoria de Roberto DaMatta.

Embora Gilberto Freyre seja atribuído como sistematizador do “mito da identidade nacional”, e Sérgio Buarque da sociologia da inautenticidade, a crítica de Jessé Souza dirige-se sobretudo a Roberto DaMatta, que une as duas perspectivas em comunhão à teoria norteamericana da modernização. Por mais que o autor seja crítico em relação a Freyre e Buarque, o problema não reside na teoria desses autores, mas sim em sua apropriação e reprodução acrítica ao longo do tempo. A crítica de Jessé dirige-se antes ao pensamento hegemônico contemporâneo, do qual DaMatta é tomado como o grande articulador. Para Jessé Souza, o pensamento contemporâneo se divide entre um endossamento científico do imaginário social sobre o país condensado no que chamamos de identidade nacional, aliado às categorias fornecidas pela sociologia da inautenticidade. Dessa forma, o que se aponta como desafio é a superação dos clássicos, considerando as intensas transformações que sofreu o país, e não sua reprodução indeterminada e acrítica, como se faz no pensamento contemporâneo.

Sintomático dessa situação é o próprio livro de Souza e Lamounier, os quais, segundo Jessé Souza utilizam amplamente da categoria de personalismo sem categorizá-lo, entendendo que “a tradição sociológica consagra o conceito” (2012, p.352). Prossegue o autor: “por conta disso que repetimos conceitos anacrônicos de 80 anos atrás empobrecendo o debate público e acadêmico brasileiro. Cabe a ciência “renovar” o debate público e não fossilizá-lo e naturalizá-lo.” (SOUZA, 2012, p.352).

Em relação ao segundo capítulo, que trata sobre o processo de modernização brasileiro, gostaria de trazer as observações de outro autor sobre o olhar de Jessé Souza. No livro “Cidadania e Modernidade no Brasil (1930-1945)” (2011), Sérgio Tavolaro tece críticas e elogios à noção de modernização seletiva. Para o autor, o principal mérito de Jessé Souza foi reconhecer que os caminhos que levam à modernidade podem ser múltiplos e muitos distintos entre si. Contudo, Tavolaro critica a própria noção de seletividade, pois para ele, implícita à seletividade, está uma noção que sugere um caminho especificamente brasileiro, ou americano, ou alemão de modernização. Em outras palavras, pensando em conjunção a Jameson, o autor também nega a possibilidade de existência de uma “modernidade singular”, já que, para ambos, só faz sentido pensar a modernidade em relação ao capitalismo e a sua dinâmica global. Com isso, o autor rejeita também outro aspecto fundamental na noção de modernidade em Jessé Souza, dependente do binômio centro-periferia. Para Tavolaro, se a modernidade deve ser pensada como um processo global, as distinções entre um centro autêntico e produtor da sociabilidade moderna e uma periferia passiva que receberia esse processo não se sustentam. A partir da instauração da modernidade, o próprio núcleo periférico passa a produzir concepções de mundo e normas interligadas à racionalidade moderna.

Certamente são interessantes as interpretações de Tavolaro, contudo penso que o autor ignora o conceito de modernidade periférica. O processo de modernização do país, para Jessé Souza, embora tenha sim suas especificidades (escravidão e a nobreza à frente do processo), não é defendido como exclusivamente brasileiro, como atesta Tavolaro. Essa concepção, de fato, torna-se mais aparente em textos posteriores a “Modernização Seletiva”. A proposta de Jessé para a questão é entender o processo de modernização a partir de seus efeitos endógenos e exógenos, o primeiro representado na seletividade do processo de modernização e o segundo, na categoria de modernidade periférica. Esta categoria deixa claro que o autor não pensa o processo de modernização do país como exclusivamente brasileiro, à medida que pode ser uma

categoria utilizada para pensar a modernização em todo contexto no qual a modernidade veio como um “artefato pronto”, de fora para dentro. As modernidades periféricas se dividem em “nova” (contexto o qual o Brasil insere-se) e “velha periferia”. Dessa forma, certamente Jessé Souza não defende que exista uma modernidade exclusivamente brasileira. Quem atesta isso, em muitas medidas, é Roberto DaMatta, para o qual haveria uma especificidade exclusivamente brasileira na modernidade que aqui se consolidou, marcada por um núcleo tradicional e outro moderno. Jessé Souza deixa claro, inclusive, que o fenômeno da seletividade brasileira, apenas pelo grau e intensidade, seria exclusivamente nosso.

Em relação ao terceiro capítulo, gostaria de observar dois aspectos. O primeiro refere-se às reconfigurações que Jessé propõe em relação ao conceito de habitus de Bourdieu, tornando-o mais adequado para pensar a modernidade periférica, em especial o Brasil. Acredito que temos aqui um bom exemplo do processo de apropriação, ressignificação e adequação de conceitos importados para pensar a sociedade brasileira, exercício que temos descrito enquanto “sociologia antropofágica”. O segundo refere-se à noção de imaginário social, que traz um componente importante e talvez não devidamente tematizado por Jessé Souza. Como vimos ao longo do capítulo, além dos critérios inscritos no habitus primário e na ideologia do desempenho – tomados como marcadores do reconhecimento ou desclassificação social –, temos o imaginário social. Ambos os fatores são importantes, embora o primeiro seja mais fundamental que o segundo. Contudo, perceber o “imaginário social” nesse caso significa captar critérios de reconhecimento ou desclassificação para além da ideologia do desempenho. O que significa, na prática, que embora uma pessoa atenda aos critérios da ideologia do desempenho, e com isso seja digna de reconhecimento social, o fato de essa pessoa ser transexual, por exemplo, pode torná-la passível de desclassificação social, devido justamente ao componente que estamos chamando aqui de “imaginário social”. Portanto, o imaginário social é uma noção que permite comportar diversas outras opressões que podem não ter, necessariamente, uma relação direta com a ausência da ideologia do desempenho. Acredito que isto não está muito claro em Jessé Souza, e por isso complemento.

Em relação ao quarto e último capítulo deste trabalho, chamo a atenção para a ideia de racismo de classe. Parece-me uma categoria que tem grandes potencialidades, mas ainda é pouco trabalhada pelo pensamento social brasileiro. Toda legitimação da desigualdade de

classes, perpassa, em alguma medida, por racismo de classe; nesse sentido, penso que talvez seja a categoria que melhor sintetiza e condiciona os apontamentos de Jessé Souza. Para nós é importante porque permite centralizar as alteridades no fator classe, sendo outros aspectos, como raça e gênero, também importantes, contudo secundários para os critérios de desclassificação social. Assim, racismo de classe não nega, em absoluto, o racismo de cor, embora, de certa forma, o relativize. O que se combate é a concepção que explica a desclassificação social dos negros, e logo sua condição subalterna na sociedade brasileira, apenas pelo fenômeno do racismo, tomado como um “resquício” da sociedade escravocrata presente na sociedade contemporânea. Jessé critica essa concepção, para ele limitada, pois para o autor é necessário fazer o debate do racismo, e logo da desclassificação social dos negros, relacionando-o, principalmente, aos mecanismos gerais de prestígio e reconhecimento na sociedade moderna, vinculados à hierarquia moral e valorativa do ocidente, sob as quais – longe de serem “neutras” – estão ancoradas as instituições modernas.

Isso não significa afirmar que, caso os negros ascendessem socialmente, eles não seriam mais passíveis de racismo: essa é uma tese de Florestan Fernandes, inclusive combatida por Jessé Souza. O que Jessé afirma é que a causa da condição subalterna dos negros não pode ser explicada apenas pelo racismo, distante de uma referência conceitual e categórica mais ampla ao sistema socioeconômico. Em outras palavras, os negros não são desprivilegiados apenas por serem negros, mas, sim, porque historicamente foram e permanecem, em medidas muito significativas, excluídos dos processos sociais que permitem acúmulo de capitais fundamentais da sociedade moderna, essenciais para a reprodução das instituições modernas, como o capital cultural. Assim, o racismo, embora exista, não explica, por si só, a desclassificação social e a posição subalterna que grande parte dos negros enfrenta em nossa sociedade.

Gostaria de aprofundar o debate, em outros estudos, no entorno de três pontos que me parecem substanciais para a atualidade do pensamento social brasileiro. Eles referem-se aos impactos de Jessé Souza no campo sociológico, às disputas em torno da categoria de moderno e à eficácia de seus conceitos para descrever e interpretar o Brasil, como modernização seletiva e modernidade periférica.

Penso que a obra de Jessé Souza propõe um impacto significativo no campo sociológico brasileiro, principalmente na ruptura com intérpretes clássicos do pensamento social brasileiro, como os da

sociologia da inautenticidade, e suas respectivas categorias e concepção de modernidade. Com isso fica a dúvida: será que o melhor seria desmobilizar, completamente, categorias que sempre foram tão essenciais para o pensamento social brasileiro, como a de patrimonialismo? O fato de termos ainda certas elites que se perpetuam no poder, que se apropriam do Estado como se fosse “seu” e nele se reproduzem indeterminadamente, e para as quais parecem pesar pouco as determinações jurídicas, pode conferir ainda certa utilidade a esta categoria. Penso que uma pesquisa mais detalhada, em órgãos e repartições públicas, poderia fornecer pistas e informações para verificar se algo compatível com o que se tem chamado de patrimonialismo, ou seja, certo favorecimento indevido e pessoalidade burocrática (observando elementos como nepotismo) continuam a se verificar na prática. Talvez seja possível observar, com isso, que é possível que prevaleça, como sugere Jessé, uma visão bastante estereotipada do Estado e do funcionalismo público, tomado como o reino dos vícios, dos favorecimentos, dos privilégios (entrar e sair mais cedo do trabalho, por exemplo). Para a sociologia da inautenticidade, tais aspectos seriam a regra do funcionalismo no Brasil, o que confere uma especificidade importante ao “patrimonialismo”, à medida que seria uma característica, em muitas medidas, tipicamente brasileira. São aspectos interessantes que me parecem passíveis de melhor investigação.

O segundo ponto refere-se às disputas em torno da categoria de moderno. Para alguns, a modernidade começa em 1930, com Vargas; outros, na proclamação da República, com o fim da escravatura, a proclamação da Independência ou, como Jessé Souza, em 1808. Como o fenômeno da modernidade, em geral, tende a ser narrado pela perspectiva da ruptura, acredito que é tão difícil e polêmico definir modernidade no Brasil, pois parece nunca se encontrar o ponto exato da ruptura. Jessé se apoia em Gilberto Freyre, demonstrando como a instauração de Estado centralizado e mercado capitalista, a partir de 1808, mudam completamente o país; contudo, o próprio autor reconhece que algo daquele Brasil colonial permanece vivo no Brasil contemporâneo. Isso caracteriza as narrativas da modernidade no Brasil, cujas teses, em geral tipológicas, divergem sobre o exato momento da ruptura, mas reconhecem, em alguma medida, certo componente cíclico, ou seja, reconhecem que de alguma forma o Brasil seria análogo ao período anterior. Assim a analogia do Brasil contemporâneo com o Brasil de Casa Grande & Senzala permanece sendo uma metáfora ainda amplamente mobilizada, e com certa coerência. Mas por quê?

Parece-me, por certa perspectiva, e discordando em parte de Jessé Souza, que o componente cíclico narra melhor a modernidade brasileira que o tipológico. Ou seja, em que medida nossa modernidade e nossos processos modernizadores não se caracterizam antes pelas continuidades do que pelas rupturas? E se talvez mais substancial para nós não seja perceber os processos insurgentes (República, Revolução de 1930 e golpe de 1964) que implicam em certa reconfiguração da estrutura produtiva e social, como rupturas, mas sim que, apesar desses processos de aparente ruptura, carregamos uma eterna continuidade, um “eterno retorno” à sociedade de casa grande e senzala?

Isso significa constatar, em outras palavras, que nenhum processo político mudou substancialmente a lógica excludente do nosso processo de modernização, ou seja, que desde o século XIX pelo menos, temos reproduzido, basicamente, a mesma estrutura de classes, sem que os processos de modernização e crescimento da economia representem mudanças substanciais na lógica excludente da sociedade brasileira – e, logo, na estrutura da pirâmide social brasileira, que continua contemplando um abismo gigante entre os mais ricos e os mais pobres. Nesse sentido, endosso o combate ao “economicismo” proclamado por Jessé, pois todos os ciclos de crescimento econômico que tivemos – sendo o Brasil um dos países que mais cresceu no século XX – não modificaram, substancialmente, a estrutura de classes da sociedade brasileira, configurada, mesmo que remotamente, ainda no sistema casa grande e senzala.

As categorias de modernização seletiva e modernidade periférica ajudam a entender e esclarecer as razões dessa dinâmica excludente da modernidade brasileira. Condensada no conceito de modernidade periférica está a noção de seletividade do processo modernizador brasileiro. O substancial das categorias de Jessé Souza é demonstrar como o processo modernizador na periferia – falando em especial do Brasil, marcado por certas especificidades, como a longa duração da escravatura – diferente das sociedades centrais, tendem a reproduzir a desigualdade de classes e a fomentar a subcidadania. O que parece estar no cerne dessa discussão é a mobilidade de classe, muito restrita, no Brasil, para uma lógica social “devidamente” moderna. Dado que a mobilidade de classe é uma característica fundamental da modernidade – salvo algumas reconfigurações mais ou menos sutis – ausente na sociedade brasileira, isso endossa as percepções do Brasil como uma sociedade não plenamente moderna, ou uma modernidade incompleta, ou ainda, uma modernidade fortemente marcada por um elemento “tradicional”.

Talvez por isso, justamente, a maior conquista proclamada pelos governos do PT, que possibilitou certa mobilidade de classe, elevando um grande patamar de pessoas a esfera do consumo - embora não represente um combate eficiente da desigualdade social - possa ser comemorada como a mudança mais substantiva da história da sociedade brasileira, e dos nossos ciclos de modernização. Com isso acho fundamental estudar melhor o fenômeno da mobilidade de classes, em especial nos governos de Lula e Dilma, entendendo melhor as causas que possibilitam tal ascensão – talvez sem precedentes na história brasileira – e que gera tantas interpretações distintas e controversas no pensamento social brasileiro da atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3º Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *O racismo da inteligência*. In: *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, v.1, 1999.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Curitiba, Ed. Civilização Brasileira, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

LAMOUNIER, Bolívar; SOUZA, Amaury de. *A Classe Média Brasileira: ambições, valores e projetos de sociedade*. São Paulo: Campus/CNI, 2010.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SOUZA, Jessé. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

SOUZA, Jessé. *Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira*. In: *Lua Nova*, no. 65. São Paulo. 2005.

SOUZA, Jessé. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SOUZA, Jessé. *Em defesa da sociologia: o economicismo e a invisibilidade das classes sociais*. *Revista Brasileira de Sociologia-RBS*, v.1,n.01, 2013.

TAVOLARO, Sergio Barreira de Faria. *Cidadania e modernidade no Brasil (1930-1945): uma crítica a um discurso hegemônico*. São Paulo: Annablume, 2011.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a formação da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. Brasília: UnB, 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.